Die Christliche Welt

HERAUSGEBER: PROFESSOR D. MARTIN RADE

Nr. 16 — Gotha, 16. August 1930 — 44. Jahrgang

Inhalt: Predigt am Sonntag nach Auflösung des Reichstags [Sp. 761] — Die Christusmystik des Apostels Paulus (Schweitzer, Lohmeyer, Liechtenhan) [Sp. 765] — Quäkertum und religiöse Erneuerung [Sp. 772] — Vom englischen Geist. 2. Haldane [Sp. 777] — Äußerer Schutz der Sonn- und Feiertage [Sp. 782] — Konsistorium oder Fakultät? [Sp. 786] — Wider anmaßenden Begriffsgebrauch der Hyperorthodoxie [Sp. 791] — Die religiöse Wirklichkeit und die psychologischen Wissenschaften. Schluß [Sp. 794] — Die französischen Schulbücher [Sp. 799] — Zeitschriften und Bücher über Lateinamerika [Sp. 801] — Freizeit des Deutschen Bundes enthaltsamer Pfarrer [Sp. 802] — Aus Stresemanns Schülerzeit [Sp. 803] — Wöchentliche Chronik [Sp. 804] — Verschiedenes [Sp. 807] — Versammlungskalender [Sp. 808] — Anzeigen

Predigt am Sonntag nach Auflösung des Reichstags

(Dritte Predigt über die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben)

Eisenach, St. Georg

Gemeinde: Walte, walte nah und fern allgewaltig Wort des Herrn V. 1—5.
Schriftlesung: 3. Mose 17, 11. — 1. Sam. 15, 1—11.
Hauptlied: Ist Gott für mich, so trete gleich Alles wider mich V. 1—4.
Kanzelwort: Jesaja 42, 1—3.
Text: Amos 1, 11. 13. 2, 1. 4. 6. 7.

Liebe Gemeinde! In dieser dritten Predigt über die Bedeutung des Alten Testaments wollten wir sprechen über die Frage: Blut und Geist.

Was ist die Lebenskraft des Menschen, der Völker, das naturhafte Erbe an Kraft und Blut, die naturhafte Blutsgemeinschaft der Familie, des Stammes, des Volkes — oder der Geist Gottes, der sie alle zu großer Aufgabe ruft und fordert, daß alle Natur und Naturkraft in seinen Dienst tritt?

Ein leidenschaftliches, zähes Volk war Israel, glühend in seiner Mitte die Anhänglichkeit an die natürlichen Gemeinschaften: Familie, Stamm, Volk. Die Männer, unter deren Führung sich die Einigung des Volkes vollzog, Saul und David, waren für seine ganze Geschichte die großen Sinnbilder und Helden. „Wir, dies Volk, wir gehören mit Gott zusammen, wir, die Kinder Abrahams, sind die Gemeinschaft; dort draußen sind die Fremden, gehaßt, gefürchtet, — fern, ganz fern. Was durchs Blut verbunden ist, gehört zu uns, gehört zu unserm Gott — das Fremde ist das Gefährliche, Verachtungswürdige." Denn — das Blut ist das Leben.

In diesem engen, leidenschaftlichen Sinn werden alle Schwierigkeiten mit denen Draußen — alle auch mit den Angehörigen des Volkes — entschieden nach dem Grundsatz: Auge um Auge, Zahn um Zahn, Wunde um Wunde, Seele um Seele.

Was das bedeutet, sahen wir an dieser erschreckenden Erzählung. Samuel, der Prophet Gottes, verwirft Saul, verstößt ihn im Namen Gottes — weil er das Leben des Königs Agag geschont hat. Man lese das Buch Josua mit seinen immer wiederkehrenden Worten, daß das siegreiche Israel seine Feinde, Stadt um Stadt, die ganze Einwohnerschaft vernichtete. Als Auftrag Gottes empfand man es, daß man den Blutsfremden vernichten müsse. Blutsgemeinschaft und Gottesgemeinschaft stehen in engem Zusammenhang. So kann man auch im 137. Psalm gegen Babylon beten, das Jerusalem zerstört hatte: „Wohl dem, der deine jungen Kinder nimmt und schmettert sie an einen Stein."

Alle Völker sind durch diese Stufe der Entwicklung gegangen. Es ist, als ob sie nur so zuerst einmal lernen könnten, was Zusammengehörigkeit, Gemeinschaft ist. So war auch der Geist und die wilde Leidenschaft unsrer deutschen Vorfahren. Einer unserer allergrößten Dichter hat sie uns wieder lebendig werden lassen. Heinrich von Kleist in seiner „Hermannsschlacht". Er wollte sie wieder lebendig machen nicht nur als Erinnerung. Sie sollte die Seelen fassen und sie aufpeitschen zum Freiheitskampf gegen Napoleon. Selbst bei einem so starken Träger christlicher Frömmigkeit wie Ernst Moritz Arndt finden wir Frömmigkeit gefährlich oft gemischt mit diesem Geiste der Leidenschaft des Blutes. Selbst Fichte in seiner Frömmigkeit ist nicht frei davon. Diese Mischung von nationaler Leidenschaft und Frömmigkeit ging durch das 19. Jahrhundert und bestimmte entscheidend das Schicksal unsers Volkes und das Wesen unsrer Kirche und Frömmigkeit.

Es ist ja eine der ganz großen Frage, die das Schicksal den Völkern, der Menschheit immer wieder vorlegt: Was ist die Kraft des Lebens? Blut oder Geist?

Damals trat diese Frage als Gottes Offenbarung hinein in dies leidenschaftliche, glühend seine Volksgemeinschaft liebende und verteidigende Volk Israel. Sie trat hinein als der Ruf zu der großen, heiligen Aufgabe, die Gott für das Volk habe, daß es nicht sich und seiner Größe leben dürfe, sondern ein Knecht sein müsse, ihm und seinem Willen, seine Gerechtigkeit der Welt zu zeigen und zu geben. In schweren, heißen Kämpfen, in Leid und Not, in der Zerstörung und Wiederherstellung Jerusalems, der Gefangenschaft bis zum Tode Jesu hin vollzog sich die Entscheidung. Mir scheint, es gehört mit zu dem Größten, was dies Volk aus seiner Geschichte der Menschheit zu sagen hat.

Es wird uns jener Augenblick erzählt, in dem wie ein Blitz das Wort der Offenbarung Gottes mitten in die heiße Leidenschaft des Volkes fiel.

Zu Bethel feierten sie ein Siegesfest. Der König auf der Höhe seiner Macht, die Feinde des Volkes, die Feinde seines Gottes niedergeschlagen. Da tritt Amos vor sie hin, von Gott gerufen. Ja, die Feinde, Moab und Ammon und Edom und die Aramäer, sie werden gestraft von Gott. Aber nicht weil sie die Fremden sind, sondern um ihrer Sünde willen. Und um desselben willen, um seiner Schuld willen wird auch Juda, wird Israel gestraft: Weil sie den Armen verkaufen um ein Paar Schuhe und den Kopf des Elenden in den Kot treten.

Es beginnt der große Ruf, der immer wiederkehrt aus dem Schicksal, aus dem Munde der Propheten, der schließlich in Jesu Leben und Sterben an es herantrat, der dies Volk ruft, der Knecht Gottes zu sein, der das Recht wahrhaftiglich halten lehrt, der nicht mehr handelt nach dem Gesetz „Auge um Auge, Zahn um Zahn", für den es gilt: „Das zerstoßene Rohr wird er nicht zerbrechen, und das glimmende Docht wird er nicht auslöschen."

Und nun ist der Ruf zu uns gekommen. Mit neuer Gewalt und Größe geht er durch die Welt, ergeht er an unser Volk.

Mit zwei ganz deutlichen Fragen steht der Ruf schicksalsgewaltig vor uns:

Da ist der Vertrag von Versailles. Uns quält er mit schwerem Unrecht, Europa läßt er nicht zur Ruhe kommen durch seine unmöglichen Bestimmungen. Wie wollen wir ihn überwinden? Indem wir des Blutes heißen Zorn wach rufen und wach peitschen wie dort in der Hermannschlacht? Indem wir uns nach Waffen und Gewalt sehnen und all das wieder erneuern, was vor 1914 war und die Ursache war zu allem, das über die Welt ging? Oder wollen wir die Kraft haben, stille zu halten, den Weg des Friedens, der Gerechtigkeit zu gehen? Wollen wir ganz fest und klar es ablehnen, die Wege der Gewalt, der Ungerechtigkeit zu gehen? Wollen wir ganz fest und klar aus all dem schweren Schicksal den Ruf unseres Gottes hören: „Das ist mein Knecht"? Sein Knecht sollen wir sein, für uns selbst den Weg der Gerechtigkeit zu gehen, das zu wollen, daß wir Recht und Frieden hineinbauen in die Gemeinschaft der Völker. Es ist die Entscheidung für oder wider Gott, ob wir unsere Zukunft wollen aus seiner Hand oder aus der Gewalt unsers Blutes, unserer Leidenschaft.

Und dieselbe Entscheidung steht in einem zweiten Vertrag vor uns. Es ist der heilige, segensvolle Vertrag, den die Stämme, die Stände, die Parteien des deutschen Volkes untereinander geschlossen haben. Es ist unsere Reichsverfassung. Dieses Vertrages Inhalt ist, daß wir alles, was wir wider einander haben — und wahrlich wir haben viel wider einander; jeder, jeder Stand hat zu fordern und zu wünschen und zu klagen wider den andern — daß wir das alles unter einander austragen wollen im Geist des Rechtes und des Friedens, im Willen zur Gerechtigkeit, die Einer dem Andern zubilligt, nicht im Geiste der Gewalt und Macht und Herrschsucht.

Wieder steht die Frage vor uns: Willst du diesen Vertrag halten? Willst du hören, daß auch hier dein Volk Gottes Knecht ist, das in seinem Innern, in seiner ganzen Gemeinschaft Recht für Alle schaffen soll? oder willst du auch hier deine und deines Volkes Zukunft von Gewalt und Gier und wilder Leidenschaft?

Du sprichst: Soll ich denn das wollen, wünschen, ertragen, daß mein Volk so klein, so arm, so gedrückt ist unter den andern, ein Knecht, während andere Völker Herrenvölker, stolze, reiche, machtvolle Völker sind?

Ja, du sollst es wünschen, daß es ein Knecht ist, der Knecht der großen heiligen Sache Gottes und darum der Sache der Menschheit und ihres Heils.

Was ist dir denn für dich deines Lebens Glück? — Daß du reich bist und gut essen und trinken kannst? Daß du mehr hast als Andere? Daß du mehr bist als Andere? Daß du Macht hast über Andere? Kommandieren kannst und Ehre genießest vor ihnen? — Wie arm, wie arm bist du, wenn das deines Lebens Sinn und Ziel ist. — Kennst du nicht jenes Andere, daß du ganz dasselbe bist wie jedes Menschenkind neben dir, daß aber aus deiner Treue, deiner Wahrheit, deiner Liebe, deinem Fleiß ein Strömen hinausgeht zu den Andern? Und das Strömen segnet die Andern, es ist ein Stück jenes großen Strömens und Lebens, in dem der Geist Gottes, Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe sich in der Menschheit gestalten und bilden. Es ist Gottes Gnade in dir, ein Wirklichwerden der Verbundenheit mit ihm und seinem ewigen Sein.

Was wünschst du dir für dein Haus, deine Kinder? Daß sie lernen Geld verdienen? Lernen sich selbst emporschaffen unter den Andern, gegen die Andern? Daß sie lernen hart und klug werden und die äußern Vorteile des Lebens an sich reißen? — Wie arm bist du, wie arm, wenn du weiter nichts für sie kennst und willst. So arm, daß du nicht verdienst, solch ein köstliches Glück zu haben, wie es im Besitz von Kindern liegt. Weißt du nicht davon, daß deine Kinder hinausgehen sollen ins Leben, erfüllt von jenem wundervollen Wissen, daß sie Knechte sind, Knechte nicht der Menschen, sondern einer ganz großen, heiligen Sache und Aufgabe, mitzuschaffen an der Gerechtigkeit, die Allen werden soll, mitzuhelfen, daß um sie her Menschen glücklicher und froher werden, mitzuhelfen, daß ihr ganzes Volk eine Stätte des Rechtes und des Friedens sei.

Und was — also — wünschest du dir für dein Volk? Für dies dein deutsches Volk? Daß es nun wieder anfängt zu wetteifern mit England und Frankreich in Heeresrüstungen und Flotte, daß es wieder begehrt über Andre zu herrschen in Kolonien und Eroberungen? Daß auch in seiner Mitte Riesenvermögen sich bilden von hunderten Millionen und Milliarden? Wie arm, wie arm bist du, wenn du nur das hast, deine Liebe zu deinem Volk auszudrücken! Wie arm ein Volk, wie arm alle diese Völker Europas, daß das ihr Leben und ihr Zusammenwirken beherrscht. — Dies ja ist das Elend, in dem wir stehen, und das schafft uns unser Elend immer wieder, daß wir nichts Höheres kennen für unser Volk als solche armseligen Ziele.

„Gerechtigkeit erhöhet ein Volk. Aber die Sünde ist der Leute Verderben." Das ist die Größe eines Volkes, daß es jedes seiner Glieder umfaßt mit dem starken Willen, ihm Gerechtigkeit zu geben, daß jedes seiner Glieder und jeder seiner Stände beachtet und geachtet werde in der Gemeinschaft seiner Arbeit, daß der Wille zu Recht und Wahrheit alle durchdringe und Frieden hineinbringe in seine große, aufsteigende Gemeinschaft. Meinst du nicht, daß an einem Volke, das so seinen Weg sucht, das Wort unsers Herrn wahr wird: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen"? Ja das äußere Wohlergehen wird kommen, wo man sich in den Dienst der Aufgabe stellt, die Gott jedem Volke stellt, und die er heute in unserm Schicksal so deutlich und gewaltig vor uns stellt, wie noch nie.

Du sprichst: Wie ist das möglich? Willst du unser Volk ohne Waffen, ohne Verteidigung lassen gegen böswillige Feinde, die wir doch deutlich genug um uns sehen? Was bist du ein Träumer, ein Phantast, daß du glaubst, ohne solche irdischen Waffen des Schutzes könne man sich erhalten, was jene zu rauben begehren? — Ja, sage mir: Ist dir der Glaube an Gott eine Phantasie? Oder ist Gott eine Wirklichkeit? Wirklichkeit der Gott, der durch die Propheten, der durch Jesus ruft, uns ruft, die Völker ruft, daß sie nicht ihrer Leidenschaft, nicht den Gewalten des Blutes dienen, sondern seinem Werk?

„Ist Gott für mich, so trete gleich Alles wider mich" haben wir gesungen. Ist das eine Redensart oder Wirklichkeit? Und wenn es Wirklichkeit ist, ist dies Vertrauen auf ihn, daß du von deiner Rache, deiner Waffe, deinem Zorn die Rettung deines Volkes hoffst? — „Bei Dir ist die Quelle des Lebens!" Glaubst du es? Wenn Er die Quelle des Lebens ist, dann ist nur in Seinem Dienst Leben der Menschen und Leben der Völker. Dann aber — und das gilt es klar und deutlich zu sehen — dann ist in jenen Leidenschaften des Blutes, wenn sie ungezügelt ihren Weg gehen, der Tod.

Merkst du, welche Frage in all diesen jetzigen Schicksalen vor uns und unserm Volk steht? Die Frage auf Leben oder Tod! Eben die Frage, ob wir den Ruf unsers Schöpfers hören wollen und unsere Naturkraft in den Dienst der Aufgabe stellen wollen, für die er sie gab — oder ob wir ihm den Gehorsam weigern und uns und unser Volk in den Abgrund der Gottverlassenheit, des Todes stürzen wollen.

Keine Redensart verbindet uns mit Gott, nur das Hören auf seinen Ruf.

Und wieder sprichst du: Aber wie schwächlich ist das alles! Tapfer soll der Mensch sein! Kühn, ein Kämpfer! Nicht ein Feigling, der sich duckt vor Gewalt und Feind. Bismarck hat einmal gesagt: „Menschen von soldatischem Mute haben wir genug. Es fehlen uns die Menschen von moralischem Mute.“ Welcher Mut ist größer? der soldatische Mut, der mit Andern in der Schar um äußere Dinge mit äußern Waffen kämpft, oder der moralische Mut, wie ihn Fritz Erbe bewiesen hat, der Bauer aus Oberellen, der oben auf der Wartburg sieben Jahre im unterirdischen Kerker saß, einmal im Jahr herausgeholt zur Frage: Willst du widerrufen? und wenn er sein „Nein“ sagte, wieder auf ein Jahr ins Dunkel versenkt ward. Meinst du nicht, daß das die mächtigste Größe ist, jene Kraft eines unerschütterlichen Gewissens, die Gott den Seinen gibt? Meinst du nicht auch, daß das die Größe der Völker baut, daß sie viele, viele solche Menschen in ihrer Mitte, an ihrer Arbeit haben, die still und fest, von Gott gerufen, tun, was ihr Gewissen sagt, unbeugsam für Wahrheit, Recht und Frieden?

Wie groß ist doch das, was aus all den Kämpfen und Schicksalen des Volkes der Juden an uns heranklingt, wie groß das, was uns heute wiederum ruft: Jeder Mensch, jedes Volk ein Knecht, ein Werkzeug im Dienste der großen Sache der Gerechtigkeit, des Friedens, der Wahrheit; ein Knecht — und eben darum etwas so Köstliches, Starkes, Unzerbrechliches.

Eine Kraft ist die Gemeinschaft des Blutes, aber eine Kraft, die nur dann das Ihre wirkt und schafft zu Leben und Segen, wenn sie das Ziel schaut und dem Ziel dient, das Gottes Geist ihr gesetzt hat und immer wieder setzt. Lasset uns um ihn bitten im Pfingstlied. ... Amen.

Gemeinde:

O heiliger Geist, o heiliger Gott,
Du Tröster wert in aller Not,
Du bist gesandt vons Himmels Thron
Von Gott dem Vater und dem Sohn,
O heiliger Geist, o heiliger Gott.

O heiliger Geist, o heiliger Gott,
Gib uns die Lieb zu deinem Wort,
Zünd an in uns der Liebe Flamm,
Danach zu lieben allesamt.
O heiliger Geist, o heiliger Gott.

Eisenach Emil Fuchs

Die Christusmystik des Apostels Paulus

Schweitzer — Lohmeyer — Liechtenhan

1

Der Kampf um die Mystik, den Theologen der älteren Generation von den Fragestellungen Ritschls und Herrmanns her vertraut, ist in der Theologie aufs Neue entbrannt. Was für den einen Höhepunkt und Vollendung des religiösen Lebens ist, wird von Anderen, heute besonders von den Vertretern der dialektischen Theologie, mit dem Bannfluch des religiösen Subjektivismus belegt, als der große Irrweg des sich selbst überhebenden Menschen, der sich anmaßt, im eigenen Ich, in der eigenen Seele den Funken des Göttlichen zu entdecken.

Die Stellungnahme in diesem Kampfe und die Klärung der hier vorliegenden Fragen ist nun dadurch so sehr erschwert, daß der Begriff der „Mystik“ kein eindeutiger ist und die Ungeklärtheit des Sprachgebrauches es gestattet, eine Fülle religiöser Phänomene mit diesen Sammelnamen zu bezeichnen, die in sich keineswegs gleichartig sind. Auch im neutestamentlichen Schrifttum gibt es einen Komplex von Aussagen, die man zusammenfassend als „Mystik“ zu bezeichnen pflegt: Christusmystik, Geistesmystik, Gottesmystik. Das zentrale Problem dieser Aussagen wird uns zweifellos durch die paulinische Christusmystik gestellt; denn bei Paulus tritt uns zuerst die Mystik im Neuen Testament greifbar entgegen. Dabei ist es eine Frage der Terminologie, ob man statt „Christusmystik“ lieber „Christusgemeinschaft“ sagt. Der Ausdruck „Mystik“ ist insofern berechtigt, als es sich bei dieser Christusgemeinschaft, wie sie durch die Wendungen „in Christus“ „in Christus Jesus“ „im Herrn“ beschrieben wird, jedenfalls um ein wesenhaftes Einssein des Christen mit Christus handelt. Gleichwohl läßt sich zeigen — und das ist auch für das Problem der Mystik grundsätzlich von Bedeutung — daß dieses paulinische „in Christus“ nichts mit religiösem „Subjektivismus“, „religiöser Erfahrung“, „religiösem Erleben“ oder ähnlichen modernen Kategorien zu tun hat. Das paulinische „in Christus“ ist nicht, wie man es freilich auch noch neuerdings[1]) lesen kann, die subjektive Seite der paulinischen Christusfrömmigkeit, sondern für den Apostel schlichter Ausdruck eines Tatbestandes, der für den Christen Geltung besitzt. Es ist bei der Wichtigkeit des Gegenstandes vielleicht auch für einen weiteren Leserkreis von Interesse, etwas näher auf diese Frage einzugehen.

2

Es sei in diesem Zusammenhang aus der Fülle der Literatur, die sich mit dieser Frage befassen, auf zwei neuerschienene Bücher hingewiesen, die in ihrer Art auch das Problem der paulinischen Mystik behandeln und mehr als andere das Interesse der Theologen auf sich ziehen werden. Gemeint sind die beiden Bücher von Lohmeyer „Grundlagen paulinischer Theologie“[2]) und von Albert Schweitzer „Die Mystik des Apostels Paulus“[3]). Beide behandeln ja im Grunde mehr als die paulinische Christusmystik, und Lohmeyer hat sich den Rahmen von vornherein weiter gesteckt; er sucht in drei Abschnitten „Gesetz und Werk“ „Christus und Glaube“ „Gemeinde und Apostel“ uns das ganze Gefüge paulinischer Theologie auseinanderzulegen. Aber auch Schweitzer sieht sich durch seine Untersuchung genötigt, die Beziehung des „Seins in Christo“ zur Eschatologie, zum Kirchengedanken, zum Geistbegriff, zum Gesetz, zur Glaubensgerechtigkeit, zu den Sakramenten und zur Ethik des Paulus klarzulegen, so daß tatsächlich der ganze Umfang paulinischen Denkens vom Zentrum der Christusmystik aus beleuchtet wird. Beide Bücher sind, obwohl sie den Leser nicht mit viel gelehrtem Material belasten und besonders Schweitzer durch Beigabe einer deutschen Übersetzung fast aller in Frage kommenden Stellen dem Leser die Lektüre denkbar bequem macht, für Theologen geschrieben oder doch für solche Leser, die mit den Fragen der Forschung einigermaßen vertraut sind; jedenfalls werden nur sie Wert und Bedeutung dieser Arbeiten einigermaßen abschätzen können.

Inhalt und Bedeutung dieser beiden Bücher erschöpfend zu würdigen ist hier nicht möglich, dazu bedürfte es des Eingehens auf eine Fülle von Einzelheiten, die gleichwohl für das Verständnis der paulinischen Briefe von wesentlicher Bedeutung sind. Auf einen Unterschied sei aber doch aufmerksam gemacht, weil er sich dem Leser sofort aufdrängt und vielleicht für die verschiedene Arbeitsweise und Interessensphäre der Generationen charakteristisch ist. Bei Schweitzer spielt die religionsgeschichtliche Frage nach der Herkunft der paulinischen Mystik eine beherrschende Rolle; die Mystik des Paulus wird wesentlich unter dem Gesichtspunkt behandelt, ob ihr Ursprung in der eschatologischen Weltanschauung des Judentums oder

[1]) Ich nenne beispielsweise die Studie von E. Wißmann, Das Verhältnis von πίστις (Glaube) und Christusfrömmigkeit bei Paulus (Forsch. zur Rel. und Lit. des AT und NT, NF. 23) 1926.

[2]) Ernst Lohmeyer (Professor in Breslau), Grundlagen paulinischer Theologie. Beiträge zur historischen Theologie Bd. 1. Tübingen, J. C. B. Mohr 1928. 235 S. 15 M.

[3]) Albert Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus. Ebenda 1930. 407 S. 16, geb. 19 M.

des Hellenismus ihre Wurzeln hat; der Verfasser entscheidet sich, in der Linie seines 1911 erschienenen Buches über „die Geschichte der paulinischen Forschung" verbleibend, für die erstere Möglichkeit. Lohmeyers Arbeit berührt sich insofern mit Schweitzers Position, als auch er die jüdischen Voraussetzungen der paulinischen Gedankenwelt scharf heraustreten läßt; nur sind es mehr die pharisäischen Grundlagen paulinischen Denkens, die er durch seine Untersuchung zu erarbeiten sucht; dabei ist von Interesse, daß auch er z. B. die Sakramente, die Forscher wie Heitmüller, Bousset, Reitzenstein aus hellenistischen — der letztere neuerdings aus mandäisch-iranischen — Einflüssen erklären wollten, wie Schweitzer aus jüdischen Voraussetzungen heraus verstehen möchte. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt aber bei Lohmeyer nicht auf der Frage nach der Herkunft der paulinischen Gedanken, sondern auf der Darstellung der Sache selbst; ihm kommt es darauf an, „das gegenständliche Gefüge, in dem die Sache des Glaubens steht" (S. 1), dem Leser vor Augen zu führen; und er tut es in feinsinniger, origineller Weise, wenn freilich auch bisweilen die Gedanken nicht zu völliger Bestimmtheit gebracht sind und die Darstellung, durch Anwendung moderner Denkkategorien unnötig kompliziert wird. Ein systematischer Zug — wenn schon in anderer Weise — ist auch der Darstellung Schweitzers eigen; ihm erscheint Paulus bisweilen zu sehr als der spekulative Denker, der seine Anschauungen in ein System gebracht hat; so werden manche Aussagen des Apostels mit Folgerungen belastet, die eine vorsichtige Auslegung nicht anerkennen kann; der leidenschaftliche, impulsive, von Offenbarungen der übersinnlichen Welt nicht nur in seinem Denken, sondern auch in seinem Handeln bestimmte Apostel hat viel weniger systematisch gedacht, als es nach Schweitzer den Anschein bekommt [4]).

3

Für das Verständnis der paulinischen Christusmystik lassen sich aus beiden Arbeiten wesentliche Gesichtspunkte gewinnen. Als ein wesentliches Verdienst der Untersuchung von Schweitzer möchte ich hervorheben, daß er manchen modernen Mißverständnissen entgegen den realistischen „objektiven" Charakter der paulinischen Christusmystik hervorgehoben hat. Daß der Christ „in Christus" (2. Kor. 5, 17) „im Herrn" ist (1. Kor. 9, 1 f.), Christus angezogen hat (Gal. 3, 27), daß Christus in ihm lebt (Gal. 2, 20), oder wie Paulus sich sonst ausdrücken mag, ist für den Apostel ganz ohne Frage ein Tatbestand, der an schlichter Tatsächlichkeit hinter den „Heilstatsachen" etwa des Todes und der Auferstehung Christi nicht zurücksteht und so wenig wie diese als Ausdruck seines subjektiven Erlebens und Empfindens angesehen werden darf; vielmehr besteht der Unterschied lediglich darin, daß sich Tod und Auferstehung Christi auf Vergangenes beziehen, während das „Sein in Christus" der Christen gegenwärtige Wirklichkeit ist [5]). Dem entspricht, daß das „Sein in Christus", an dem alle Christen, und nicht etwa nur besonders begnadigte Ekstatiker, Anteil haben, nicht mit irgend welchen mystischen Erlebnissen, sondern mit der Taufe den Anfang nimmt: „Alle, die ihr in Christus hineingetauft seid, habt ihr Christus angezogen" (Gal. 3, 26). Gewiß ist Schweitzer nicht der Erste, der diesen Tatbestand gesehen hat; aber da auch heute noch diese Erkenntnis nicht Gemeingut der Forscher ist, ist es nicht überflüssig, immer wieder mit Nachdruck darauf hinzuweisen. Eben der sakramentale oder, wie Schweitzer sich ausdrückt, „naturhafte" Charakter der paulinischen Christusmystik macht es unmöglich, sie als die subjektive Seite der paulinischen Frömmigkeit zu betrachten.

Erkennt man diese sakramentale Wurzel der paulinischen Christusgemeinschaft an, so wird man sich auch der weiteren, von Schweitzer gezogenen Folgerung nicht entziehen, daß das Sterben und Auferstehen des Christen mit Christus, das nach paulinischer Anschauung in der Taufe vor sich geht (Röm. 6, 3 ff.; Kol. 2, 12) mit der sakramentalen Christusgemeinschaft in Zusammenhang steht. Auch die Aussagen vom Sterben und Auferstehen des Christen mit Christus sind, wie Schweitzer mit Recht hervorhebt, keineswegs nur „symbolisch", sondern wirklich ernst gemeint: in der Taufe stirbt der alte Mensch, der Leib der Sünde (Röm. 6, 6), und als ein neuer Mensch, eine neue Schöpfung (Gal. 6, 15; 2. Kor. 5, 17) steigt der Christ aus dem Tauchbad hervor; als ein Mensch, der in Christus eine neue Existenz, ein neues Sein gefunden hat. Es handelt sich dabei nicht, wie merkwürdigerweise selbst noch Bultmann, sonst ein erklärter Gegner alles „Psychologisierens", psychologisierend deutet, um ein neues Seinsverständnis, das sich dem Christen erschließt — so gewiß auch mit dem neuen Sein ein neues Seinsverständnis gegeben ist und aus ihm folgen soll (Röm. 6, 11) [6]). Vielmehr gewinnt der Christ, der in der Taufe Christus anzieht, in die Gemeinschaft seines Sterbens und Auferstehens hineintritt, wirklich Anteil an Christi übernatürlichem Auferstehungsleben; als ein im Diesseits Wandelnder gehört er bereits der jenseitigen Wirklichkeit an. Diese jenseitige Wirklichkeit, an der der Christ Anteil gewinnt und die doch in gewisser Weise auch der diesseitigen Welt angehört, ist die Wirklichkeit des Leibes Christi, der Kirche; zu einem Leibe werden die Vielen getauft (1. Kor. 12, 15), sie bilden als solche einen Leib in Christus (Röm. 12, 5; 1. Kor. 10, 17), sind Einer in Christus Jesus (Gal. 3, 28). Daraus erhellt nicht nur der realistische, sondern auch der „kollektivistische" Charakter dieser Christusmystik; der Einzelne steht nicht nur mit Christus, sondern auch mit den Christen in ihrer Gesamtheit in mystischer, sakramentaler Gemeinschaft; auch Gal. 6, 15 ist es nicht der einzelne Christ, sondern die neue Gemeinschaft, die als die neue Schöpfung der Beschneidung und Vorhaut, dem Judentum und Heidentum gegenübergestellt wird.

4

Dieser Tatbestand wird durch eine weitere Beobachtung erläutert, in der sich Lohmeyer (S. 141 ff.) und Schweitzer (S. 124; dort auch die Stellen) begegnen; dem

[4]) Nichttheologischen Lesern, die eine Einführung in das wissenschaftliche Verständnis des Paulus suchen, sei das Buch von Rudolf Liechtenhan (Pfarrer und Privatdozent in Basel) „Paulus" empfohlen (251 S., erschienen 1928 bei F. Reinhardt, Basel. 2. Aufl. 6.40 M.), das aus Volkshochschulkursen hervorgegangen, sich das Ziel setzt, eine allgemeinverständliche Darstellung des Apostels, seines Lebenswerkes, seiner Gedankenwelt und eine Einführung in den Inhalt seiner Briefe zu geben. Über den kultur- und religionsgeschichtlichen Hintergrund, die Bekehrung, Missionswirksamkeit und den äußeren Lebensgang des Apostels berichtet Liechtenhan in sachgemäßer Weise mit kritischem, im Ganzen vorsichtig zurückhaltendem Urteil; über Einzelnes wird man gelegentlich anders urteilen. Auch die Übersicht über den Inhalt der Briefe wird den Nichtfachleuten gewiß willkommen sein; besonders aber auch die klare und lebendige Einführung in die religiöse Gedankenwelt des Paulus (Kap. 9 und 11); man kann allerdings fragen, ob die von Liechtenhan (und Andern) versuchte Scheidung zwischen paulinischer Missionspredigt und Theologie durchführbar ist. Auch tritt das biographische Moment, die Schilderung des äußeren Lebensganges vielleicht etwas zu stark hervor; aber im Ganzen hat Liechtenhan seine Aufgabe trefflich gelöst und wird Nichttheologen, auch Religionslehrern und Studierenden der ersten Semester, gute Dienste leisten.

[5]) Lohmeyer macht in seinem Buch S. 140 darauf aufmerksam, daß Paulus vom Sein in Christus niemals direkt redet, sondern nur „vom Leiden und Wirken, Denken und Handeln" in ihm. Doch redet Paulus z. B. Röm. 16, 7; 1. Kor. 9, 1 f. vom Sein im Herrn, und an Stellen wie Röm. 8, 1; 2. Kor. 5, 17 ist diese Ergänzung des „in Christus" kaum vermeidbar.

[6]) Vgl. Bultmanns Aufsatz: Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, Theol. Blätter, Juni 1929. Hier werden durchweg die Aussagen, in denen Paulus von der Tatsache eines neuen Seins des Christen redet, in ein neues Seinsverständnis aufgelöst; d. h. aus dem, was für Paulus ein objektiver, jenseits seines Bewußtseins sich vollziehender Vorgang ist, wird eine im Bewußtsein des Christen vor sich gehende Änderung gemacht.

Sein in Christus steht bei Paulus das Sein im Gesetz oder unter dem Gesetz gegenüber als das für die Existenz des gläubigen Juden bestimmende Merkmal; und es ist ein besonderes Verdienst der Untersuchung Lohmeyers, daß sie den innerlich notwendigen Zusammenhang zwischen dem Gesetz und der religiösen Existenz des jüdischen Volkes herausgearbeitet hat. In ähnlicher Weise wie das Gesetz und die Erfüllung seiner Gebote für den Juden, ist das Sein in Christus, die sakramentale Gemeinschaft mit Christus, die zugleich eine metaphysische Neuschöpfung bedeutet, bestimmend für die christliche Gemeinde und jedes ihr angehörige Glied. Diese Tatsache kommt schon dadurch zum sichtbaren Ausdruck, daß die Formeln „in Christus" „in Christus Jesus" „im Herrn" bei Paulus Umschreibungen unserer Begriffe „Christ" und „christlich" sind, für die seine Sprache keinen besonderen Ausdruck besitzt[7]).

Schweitzer macht nun den Versuch, diese Mystik aus der eschatologischen Weltanschauung des Urchristentums zu erklären, die sich ja in wesentlichen Punkten mit den Erwartungen des Spätjudentums deckt. Der Gegensatz zweier Welten, des gegenwärtigen und des kommenden Aon[8]), ist für diese Anschauung charakteristisch; dem kommenden Aon, dem Reiche Gottes, streckt sich der fromme Glaube des Juden wie der ersten Christen entgegen. Auch die Predigt Jesu ist — d. i. heute Allgemeingut der Forschung — im wesentlichen Predigt von diesem kommenden Gottesreich; aber während dieses Reich für Jesus im wesentlichen Größe der Hoffnung ist, befindet sich Paulus, der auf die Tatsache des Auftretens Jesu, sein Sterben und seine Auferstehung bereits zurückschauen kann, in einer andersartigen Situation. „Beide Male ist es dasselbe Gebirge; Jesus erschaut es als vor ihm liegend, Paulus aber steht darin und hat die ersten Anhöhen schon hinter sich" (Schweitzer S. 114). Indem die Christen die Gemeinschaft mit Christus erlangen, treten sie in die Seinsweise der Auferstehung ein, werden schon jetzt von den Kräften der kommenden Himmelswelt erfüllt, die bald — mit der messianischen Ankunft Christi (Parusia bedeutet nicht „Wieder"kunft) — sich in ihrer ganzen Herrlichkeit offenbaren wird. Charakteristisch für diese Mystik ist somit ihre eschatologische Bezogenheit: Die christliche Gemeinde, der Leib Christi als die Gemeinde der vom Messias Erwählten, die durch Sakramente und Geistesbesitz mit den Kräften seines Auferstehungsleben erfüllt und eine neue Schöpfung geworden ist, gehört nicht mehr der irdischen, sondern der kommenden Ewigkeitswelt an; ihr Vorhandensein zeigt an, daß das Ende der Welt, die letzte Stunde herangekommen ist[9]).

Diese Auffassung sucht nun Schweitzer näher durchzuführen und zu begründen. Und soviele Bedenken sich auch gegen seine Einzelauslegung der paulinischen Aussagen geltend machen lassen, so möchte ich doch meinen, daß er im ganzen den dogmengeschichtlichen Zusammenhang richtig gesehen und beurteilt hat. Freilich scheint mir der Gegensatz gegen die „Religionsgeschichte", die nicht nur von der jüdischen Eschatologie, sondern auch von der hellenistischen Religiosität her das Verständnis der paulinischen Gedankengänge zu gewinnen versucht, von ihm auf die Spitze getrieben zu sein. Mißt er doch auch der Frage nach dem Woher? entscheidende Bedeutung zu[10]). Der Unterschied ist nur der, daß er die „Hellenisierung" des Christentums erst im Johannesevangelium und mit Ignatius beginnen läßt, wodurch diese Schriften stärker von Paulus losgelöst werden, als es meiner Auffassung nach dem historischen Tatbestand entspricht. Ich kann z. B. nicht wie Schweitzer entscheidenden Nachdruck auf die Tatsache legen, daß der in den hellenistischen Religionen nachweisbare Ausdruck „Wiedergeburt" für die sakramentale Erneuerung sich bei Paulus nicht finde; er begegnet bei Johannes und anderen nachpaulinischen neutestamentlichen Schriften. Ich vermag nicht zu sehen, daß der paulinische Gedanke der neuen Schöpfung sachlich etwas Anderes meint, als das spätere neutestamentliche Schrifttum mit dem Ausdruck „Wiedergeburt" bezeichnet; und kann auch nicht finden, daß die hellenistische Idee der Wiedergeburt weniger realistisch, in höherem Maße von der Idee des Symbolischen beherrscht sei (Schweitzer S. 16) als der paulinische Gedanke des Auferstehens mit Christus; in beiden Fällen handelt es sich um ein wirkliches Neuwerden des Menschen, das lediglich mit andern Ausdrücken bezeichnet wird. Die Analogie zwischen den christlichen Sakramenten und denen der hellenistischen Mysterienreligionen, die schon Justin der Märtyrer gesehen und auf seine Weise gedeutet hat, wird der Forschung immer zu denken geben, auch wenn es vielleicht gewagt ist, über diese Feststellung hinaus zur Konstruktion eines genealogischen Zusammenhanges zu schreiten. So notwendig es ist, die Frage nach den jüdischen Grundlagen paulinischen und urchristlichen Glaubens immer neu zu stellen und nachzuprüfen, wie weit sich von hier aus ein Verständnis des Urchristentums gewinnen läßt, so wenig darf sich die Forschung dazu verleiten lassen, den Gesichtskreis auf das Judentum und seine Eschatologie einzuengen. Ist doch das Judentum zur Zeit Jesu selbst keine Einheit und auch seine eschatologische Erwartung vielleicht noch in viel stärkerem Maße unbestimmt und fließend gewesen, als es die etwas schematisierende Darstellung Schweitzers erkennen läßt. Und schließlich: wenn man schon berechtigt ist, von einer Hellenisierung des Christentums zu reden, so ist einleuchtend, daß dieser Prozeß in dem Augenblick beginnt, wo die religiösen Gedanken und Begriffe des Urchristentums in griechischer Sprache zum Ausdruck gebracht werden; denn die Übersetzung der Gedanken in eine andere Sprache bedeutet an sich schon eine Modifikation und Umformung des Gehaltes; Paulus aber hat Griechisch als seine Muttersprache geschrieben. So scheint mir der Sachverhalt, wenn die religionsgeschichtliche Frage nach der Hellenisierung des Christentums gestellt wird, sehr viel verwickelter, als es die allzu einfache Linienführung Schweitzers erkennen läßt.

[7]) Vgl. z. B. 2. Kor. 12, 1: ein Mensch in Christus = ein Christ; Röm. 8, 1: die in Christus Jesus sind = die Christen; Gal. 1, 22: Gemeinden in Christus Jesus = christliche Gemeinden; Röm 16, 7: die vor mir in Christus, d. h. Christen waren usw.

[8]) Zu beachten ist immer, daß das griechische Wort aion sowohl die Welt wie auch die Weltzeit bedeutet.

[9]) Anmerkungsweise sei hier noch auf einen Punkt hingewiesen, der für die systematisierende Auslegung Schweitzers kennzeichnend ist. Nach den paulinischen Aussagen (Röm. 6, 8; 8, 11. 23. 2. Kor. 5, 5 u. A.) folgt aus der Christusverbundenheit bzw. dem Geistesbesitz der Christen die Gewißheit künftiger Auferstehung, ohne daß der Apostel bei dieser Äußerung den Zeitpunkt der Auferstehung irgendwie in Betracht zieht. Schweitzer versteht diese Aussage von vornherein so, daß Paulus dabei nicht an die Auferstehung überhaupt, sondern an die Teilnahme der Gläubigen an der vorzeitigen Auferstehung im messianischen Zwischenreiche, das mit dem Kommen Christi anhebt, denken soll, die er von der allgemeinen Totenauferstehung streng scheidet (nach 1. Kor. 15, 24 ff.). Aber 1. Kor. 15, 24 ff. ist die Idee eines Zwischenreiches und einer doppelten Auferstehung nur eben angedeutet und die Stelle überdies in ihrer Auslegung strittig; so darf man bezweifeln, ob man die andern paulinischen Aussagen von hier aus deuten und überhaupt bei dem Apostel eine systematisch so klar durchdachte Anschauung von den letzten Dingen voraussetzen darf, wie Schweitzer es tut (vgl. S. 85 ff. u. A.).

[10]) Nur anmerkungsweise sei hervorgehoben, daß Schweitzer sich gegen die „Epigonentheologie", die im Gegensatz gegen den „Kulturprotestantismus" die „unpaulinisch verstandene paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben" erneuern will, deutlich abgrenzt (S. 372) und auch nichts von der jetzt „mit blendender Virtuosität geübten Vermengung unserer religiösen Betrachtungsweise mit der geschichtlichen wissen will" (Vorrede S. IX). Darüber ist mit ihm nicht zu streiten. Mir will freilich scheinen, daß auch er sehr viel mehr von seinen eigenen Voraussetzungen aus in Paulus hineinträgt, als ihm selbst zum Bewußtsein kommt.

5

Wichtiger als die religionsgeschichtliche Hypothese, die Schweitzer mit seiner Untersuchung der paulinischen Mystik verbunden hat, scheint mir der Hinweis auf die innere Notwendigkeit der Entwicklung zu sein, die in dem Gang der urchristlichen Religionsbewegung von Jesus zu Paulus und darüber hinaus zum altkatholischen Christentum sich auswirkt. Es ist in der Tat, wie Schweitzer richtig gesehen hat, die Logik der Tatsachen selbst, die die nachösterliche Gemeinde vom Evangelium Jesu zum Christusglauben der Urgemeinde und zum paulinischen Christentum geführt hat. Die Ostertatsache — für den Glauben der ersten Gemeinde jedenfalls Tatsache — stellte die Jünger Jesu vor eine neue Situation, und diese neue Situation ist es gewesen, die das Urchristentum nicht beim Evangelium Jesu stehen bleiben ließ, sondern aus dem Evangelium Jesu das Evangelium von Christus und den Christusglauben machte; alle Einflüsse außerchristlicher Religiosität können ihr gegenüber nur sekundäre Bedeutung haben. Etwas Ähnliches gibt es aber auch von der Weiterbildung des Christentums, wie wir sie bei Johannes und Ignatius beobachten können; auch hier ist es, wie die Schriften in ihrer Polemik selbst erkennen lassen, viel weniger der für uns schwer faßbare Einfluß des „Hellenismus", als die Auseinandersetzung mit dem gnostischen Doketismus gewesen, die es der späteren Kirche unmöglich machte, bei den paulinischen Formulierungen stehen zu bleiben; ließen diese doch vielfach die Möglichkeit einer Auslegung im Sinne der Gnosis offen.

So scheinen mir in Schweitzers Ausführungen selbst Ansatzpunkte zu einer Betrachtungsweise zu liegen, die über die religionsgeschichtliche Fragestellung, von der er ausgeht, hinausführt. Sie lassen eine Betrachtung ähnlich derjenigen Lohmeyers berechtigt erscheinen, die aus der Sache, der Gegenständlichkeit, vor die sich der religiöse Glaube gestellt sieht, das Verständnis der religions- und dogmengeschichtlichen Zusammenhänge zu gewinnen sucht.

6

Eine solche Betrachtungsweise wird die paulinische Christusmystik noch unter einem anderen Gesichtspunkt würdigen müssen, der in Schweitzers Darstellung zwar berührt ist, aber nicht in seinen Konsequenzen entwickelt wird: die paulinische Christusmystik ist die Keimzelle der altkatholischen Kirchenidee. Schon in dem paulinischen „Sein in Christo" ist der Gedanke enthalten, daß Christentum sakramentale Gemeinschaft mit Christus bedeutet, daß diese Gemeinschaft die Zugehörigkeit zum Leibe Christi, der Kirche als der sichtbaren Erscheinungsform des himmlischen Christus in sich schließt. „In Christus" wird für Paulus eine neue Schöpfung, eine neue Welt gegenüber und inmitten der „fleischlichen", dem Tod und der Vergänglichkeit unterworfenen Schöpfung Wirklichkeit; wie im späteren Katholizismus ist auch schon bei Paulus die Kirche eine diesseitige, in der wahrnehmbaren Gemeinschaft der christusgläubigen Gemeinde vorhandene und doch ihrem Wesen und Ursprung nach jenseitige Größe. Die katholische Kirchenidee, wie sie ihrem mystischen Gehalt nach vielleicht mehr noch in der Kirche des Ostens als in der Umprägung durch das hierarchisch-juristische Denken des Abendlandes lebendig ist, läßt sich durchaus als weitere Entfaltung paulinischer Gedanken begreifen: die beste Bestätigung für den Satz, daß diese Mystik etwas ganz Anderes ist als der von Barth und seinen Anhängern bekämpfte religiöse Subjektivismus.

So führt uns die Frage nach der Mystik des Apostels Paulus, wie sie Schweitzer in seinem Buche behandelt hat, zu den umfassendsten dogmengeschichtlichen Zusammenhängen und stellt gleichzeitig den Dogmatiker vor die ernste Frage, ob nicht auch die protestantische Dogmatik die Bedeutung des Sakraments und der religiösen Gemeinschaft anders würdigen muß, als es in einer vorwiegend rational und individualistisch gerichteten theologischen Epoche geschehen ist. Zu solchen weiteren Fragen, auch über die gebotenen Problemstellungen und -Lösungen hinaus, regen die Bücher von Lohmeyer und Schweitzer in ihrer Weise an; und dies ist auch ein Grund, ihnen einen aufmerksamen und nachdenkenden Leserkreis zu wünschen.

Duisburg-Hamborn Wilhelm Mundle

Quäkertum und religiöse Erneuerung

1

Es sind fast zehn Jahre her, seit der Dichter Wilhelm Schäfer seine drei Briefe an die Quäker schrieb, in denen er von seinem Zusammensein mit den „Freunden der Christlichen Welt" und den von diesen zu Gaste geladenen Quäkern auf der Wartburg berichtet. Er hat damals an den christlichen Kirchen und ihren Theologen scharfe Kritik geübt. Auch wir Freunde der Christlichen Welt wurden nicht verschont, obgleich Otto und Gogarten die Referenten waren. Und seine Worte klangen aus in eine warmherzige Sympathieerklärung für die Quäker, bei denen er die Erfüllung der religiösen Hoffnungen zu finden meinte, die ihm Kirchen und Theologien der übrigen Christenheit schuldig geblieben waren.

Inzwischen hat die kleine Gesellschaft der deutschen Quäker durch ein Jahrzehnt in aller Stille weiter gewirkt. Noch sind ihrer der Zahl nach so wenige, und sie sind so verstreut im Lande, daß ihre Stimme im öffentlichen Geistesleben sich noch kaum Gehör zu verschaffen vermag.

Alljährlich aber kommen sie zu einer Tagung zusammen, die auch Gästen freundlich ihre Türen öffnet und jedem deutschen Christen, der zuhören will, ein Bild davon gibt, wie sich im Denken und Tun dieses Quäkertum in das geistige und religiöse Leben unserer Heimat hineingestellt hat.

In den Ostertagen dieses Jahres hielten sie diese Versammlung im Harzstädtchen Wernigerode ab. Es waren wohl an hundertfünfzig Teilnehmer, aus eigentlichen Freunden und fast ebenso vielen Freunden der Freunde zusammengesetzt, die drei Tage lang bei zwangslosem Austausch in größeren und kleineren Kreisen sich zusammenfanden, auch einmal in einem öffentlichen Vortrage vor der Bürgerschaft die Ziele des Quäkertums darlegten. Und sie achteten nicht der düsteren Regenwolken, die das Schloß oben überm Mühlental und die noch unbelaubten Waldhänge rings umhüllten; denn die da sprachen und lauschten, hatten miteinander Sonne im Herzen.

2

Aus den Schriften von Ernst Troeltsch und Rudolf Otto kennen wir die freundliche Beurteilung des Sektentums im Protestantismus. Aus ihm strömten, so heißt es, der evangelischen Christenheit die Kräfte religiöser Erneuerung zu. Den Sinn dieser Beurteilung wird Jeder nachfühlen, der einmal eintaucht in die Sphäre eines solchen kleinen Kreises von Menschen, aus dem die herzenswarme Verbundenheit jedes Einzelnen mit allen Andern im Fühlen, Denken und Wirken wie eine reine Flamme strahlt und leuchtet, von der geistige Lebenskräfte ausgehen.

Es war gewiß kein Zufall, sondern ein Beweis innerer Wahlverwandtschaft, daß der Blick oft hinüberschweifte zu einer andern heute oft genannten Bewegung, der von Rittelmeyer geführten Christengemeinschaft, wie auch deren kurz vorher in Breslau abgehaltene Tagung durch die lebhafte Anteilnahme eines Quäkers und derer, die ihm nahestanden, Anlaß gefunden hatte, dem Quäkertum Beachtung zu schenken.

Das beiden Erneuerungsbewegungen Gemeinsame trat ins helle Licht. Es liegt in der Aufnahme, Deutung und

Fruchtbarmachung des Christusnamens. Nicht Jesus von Nazareth, der schlichte Zimmermannssohn, wie ihn uns die moderne Theologie jahrzehntelang gezeichnet hatte, sondern Christus, der Name von überweltlichem Klang und Sinn, der von einer Emanation Gottes spricht, die da war, ehe Jesus lebte, ist der Urgrund dieses Christenglaubens. Wir hören das Wort Impuls als Bezeichnung einer bewegenden Kraft, die vom Christusgeist ausgeht. Sie will nicht die Menschen in die Fesseln eines Dogmas schlagen, sondern Kraft in Tat umsetzen aus einer Christusgesinnung heraus. Nicht mit Christentum, sondern mit Christustum will sie die Welt durchtränken.

Während aber die Christengemeinschaft scharfe Trennungsstriche zieht und das Neue ihrer eigenen Gestaltung so herausstellt, daß es verbunden mit einer allseitigen Kritik an den Erscheinungsformen der religiösen Umwelt auftritt, einer Kritik, deren einseitige Übertreibung wir alten Freunde Rittelmeyers oft bedauern müssen, öffnen sich die deutschen Quäker mit einer von Fanatismus völlig freien warmen Freundschaftlichkeit allem, was ihnen bei der Christengemeinschaft verwandten Geistes zu sein scheint. Ja einer vereinzelten Stimme, die vor Gedankengebilden wie den Lehren von den zwei Jesusknaben, der Akaschachronik und den Lotosblumen warnen zu sollen meinte, antwortete der Hauptsprecher — Namen tun bei den Freunden wenig zur Sache — mit der Feststellung, daß es dem Quäkergeist nicht entspreche, vor irgendeiner religiösen Bewegung zu warnen, da Gott in jeder zu uns reden könne, und mit der Aufforderung an die anthroposophischen Führer der Christengemeinschaft, Anthroposophen und Quäker sollten einander zu Freunden werden.

Seine geistigen Ahnen sieht das Quäkertum ähnlich der Christengemeinschaft in den deutschen Mystikern vom Meister Eckart bis zu Jakob Böhme. Und die deutschen Quäker fühlen sich dazu aufgerufen, diese Schätze, die ihre englischen und amerikanischen Freunde seit Jahrhunderten verwertet haben, während die deutsche Christenheit durch den Verlauf der Reformation von ihnen abgedrängt worden ist, der Heimat wieder zu erschließen.

Wir sind gewohnt, von führenden Theologen ablehnende Kritik an der Mystik zu hören. Sie sei unlutherisch, unreformatorisch, sie bedeute Weltflucht, sie mache die Seele genießerisch, weich, nervös und untüchtig zum Lebenskampfe. Die so sprechen, sollten einmal die Wirklichkeit der quäkerischen Mystik studieren, wie sie in der Welt steht und lebt.

3

Die schweigende Andacht, dieser Gottesdienst in mystischer Frömmigkeit, ist der Urgrund aller Entfaltung der Lebenskräfte quäkerischen Wirkens. Wie man etwa in vertrautem Kreise lieber Freunde in Schweigen versunken um ein Kaminfeuer sitzt, in das der eine oder andere von Zeit zu Zeit ein Holzscheit wirft zu neuer Nahrung der züngelnden Flamme, auf die aller Blicke in stiller Besinnlichkeit geheftet sind, oder wie eine Wandergruppe des Abends am Berghange lagert, um gemeinsam die Sonne sinken zu sehen und die Feierstimmung des Abendfriedens einzuatmen, wobei ein ab und zu hingeworfenes Wort den Gleichklang der Seelen zum Ertönen bringt, so durchzieht der Orgelton eines beredten gemeinsamen Schweigens, das mit vereinzeltem kurzen Reden — mehr versonnenen Selbstgesprächen als absichtsvollen Ansprachen — abwechselt, die Quäkerandacht. Was in diesem Schweigen lebt, ist Ehrfurcht vor dem Innenleben des Mitfeiernden. Und diese Haltung wirkt sich auch außerhalb der eigentlichen Andachtsstunden aus. Wir hörten die Mahnung des Leiters unserer Beratungen, auch darin Quäkergeist zu bewähren, daß nicht in unmittelbarer Folge sich Rede an Rede schließen, sondern daß das Gehörte jedesmal in einer Pause schweigender Besinnung zur Nachwirkung gebracht werden solle. Ein nachahmenswerter Brauch! Denn wir debattierfrohen Deutschen bedürfen noch recht sehr der Schulung in der feinen Kunst, zuzuhören und das Gehörte bis in den Grund unserer Seele aufzunehmen, statt mit stürmischen Wortmeldungen Rede an Rede zu drängen und Gedanken aufzuhäufen, die einander erdrücken.

Diese Ehrfurcht vor einander knüpft den Quäkern von Mensch zu Mensch das Band der Freundschaft, das die Kraft verleiht, zu sagen: „Wo Zwei von uns zusammen sind, da sind wir mehr als Zwei." Sie nennen ihre Frömmigkeit kollektivistisch. Das Wesen der Religion ist ihnen Gemeinschaft, und der Gruppengeist der Brüderlichkeit ist ihnen das Wesen des Christentums.

Von hier aus finden sie den Antrieb, die religiöse Aufgabe zu erfüllen, zu der sie sich in der Welt berufen fühlen, nämlich der Mystik die Wendung zur Aktivität zu geben. Wie sie die Isolierung nach Mönchsart als unfruchtbar ablehnen, so erkennen sie auch keinen als ihres Geistes an, der sich mit dem selbstischen Genießen mystischer Andacht genügen läßt. „Man ist noch kein Quäker", — sagte ein englischer Freund in seinem Eröffnungsvortrage — „wenn man an einem Quäkerbuch Gefallen findet oder zu Hause am Feuer in Pantoffeln einer Quäkerandacht am Radio zuhört." Auch soll Mystizismus nicht das Privilegium Einzelner, sondern das Leben der Masse sein. In dieser aus Gottverbundenheit fließenden Tatkraft sagen die Quäker: Wir haben die Mystik zur Tat erhoben.

Fragen wir nun nach dem spezifischen Inhalt dieser Frömmigkeit, so finden wir sie begründet in ihrer eigentümlichen Stellung zu den beiden Worten Glaube und Liebe.

4

In ihrem Glauben fällt uns deutschen Protestanten auf, wie unwesentlich ihnen alle intellektualistische Ausprägung von Glaubensgedanken ist. Alle Schmerzen und Sorgen unserer systematischen Theologie sind ihnen erspart. Sie scheinen weder Dogmen noch Dogmenstreit zu kennen. Wenigstens wurde nichts davon spürbar. Ja selbst die Frage nach der geschichtlichen Beglaubigung der Botschaft Christi, nach der Echtheit seiner Worte, der Tatsächlichkeit seines Erdenlebens scheint nicht an ihre Frömmigkeit heranzureichen. „Über uns schwebt" — so klang der Hauptvortrag aus — „der reine Klang einer Glocke. Gleichgültig ist, wer sie anschlägt. Es kommt darauf an, daß wir ihren Ton hören. Sind wir bereit dazu?" Man vergleiche mit einem solchen Satze die ganze Schwere strenggläubiger Dogmatik, mit der die sonst so ähnliche Erweckungsfrömmigkeit unserer evangelischen Gemeinschaftskreise belastet ist.

Statt aller Lehren genügt ihnen das berühmte Wort vom inneren Licht.

Wenn unsere evangelischen, an Luther, Augustin und Paulus geschulten Theologen schon der johanneischen Verklärungstheologie Rittelmeyers kritisch gegenüberstehen und einwenden, daß der Glaube an die Durchchristung des Menschen und das Einströmen heiligenden Christusgeistes in die Welt sich all zu leicht über den tragischen Ernst der Sündenverstricktheit unseres kreatürlichen Daseins hinwegsetzte, wie müßten sie erst die Achseln zucken über die Naivität dieses Quäkerglaubens, der völlig unberührt von all unseren Schmerzen um die rechte Beziehung zwischen Sünde und Gnade, Buße und Reue, Rechtfertigung und Versöhnung, Glauben und Werk einfach dem inneren Licht vertraut, das aus höheren Welten in die Menschenseele dringt und den rechten Weg erleuchtet, der zur Umgestaltung der Welt durch Reichsgottesarbeit führt.

Wilhelm Schäfer, in dem wir den Dichter der deutschen Seele grüßen, spricht sicherlich einem weitreichenden Empfinden des evangelischen Laientums aus dem Herzen, wenn er sich diesem undogmatischen Zuge

des Quäkerglaubens im Innersten verbunden fühlt. Jüngst haben bei dem katholischen Dichter Joseph Wittig die Dogmatiker seiner Kirche und andere Schriftgelehrte, sogar Friedrich Wilhelm Förster, an dem sonnigen Optimismus dieser volkstümlichen Frömmigkeit Anstoß genommen, während eine dankbare Laienschaft spürte, daß hier einer zu ihnen sprach, der theologische Schulweisheiten abgeschüttelt hatte und „wieder ein richtiger Mensch" unter seinesgleichen geworden war. Vor Jahrzehnten ging es dem vom Pfarrer zum Laienprediger gewordenen Jatho ähnlich, als er sich zu seinem fröhlichen Glauben bekannte, der das Arme-Sünder-Christentum als eine Verfälschung der frohen Botschaft verwarf. Und unlängst mußte noch einer seiner Gesinnungsgenossen aus der Laienschaft, der Schreiber dieser Zeilen, seine religiöse Überzeugung vom Herausgeber des „Kirchlichen Jahrbuchs" als „idealistisch verbrämte Nützlichkeitsphilosophie der Bierbank" verspottet sehen.

So scheint sich am Quäkerglauben wieder einmal Theologen- und Laienfrömmigkeit grundsätzlich zu scheiden. Jetzt aber ist es nicht mehr die Stimme eines einzelnen Gottsuchers, der als Wortführer Vieler und gleichsam als Volkstribun der Laienschaft Verwahrung einlegt gegen alle für unser praktisches Leben viel zu fein erdachten und viel zu kunstvoll erklügelten Theorien von einer zürnenden, strafenden, Vergeltung heischenden Gottheit und den magischen oder juridischen oder fast kaufmännischen Manipulationen zur Lösung des Sünders aus der Schuldknechtschaft seines himmlischen Herrn. Jetzt stehen vor der Welt als unsere Freunde und Fürsprecher die Sendboten derer, die durch Jahrhunderte drüben in England und Amerika und seit dem Weltkrieg allenthalben im notleidenden Europa den geschichtlichen Tatbeweis dafür geliefert haben, daß ihr Glaube nicht der flache und philisterhafte Optimismus ist, der an den Härten des Lebens zerbricht, sondern eine Kraft, die schwerste Proben bestanden hat, weil sie ohne alle Verstandesreflektionen einfach die Menschenseelen öffnet für den Zustrom göttlicher Kräfte aus der oberen Welt.

5

Dem Wort Liebe aber gibt der Quäker einen Inhalt, den er aus dem calvinischen Einschlag seines ganz der Welt, ihrer Politik und Wirtschaft zugewandten Christentums her leitet. So erfüllt sich ihm das Wort von der Gottes- und Menschenliebe, das uns vielfach zu einem blassen Gemeinplatz der gewohnten Sonntagspredigt herabgesunken war, wieder mit Blut und Leben. Die Verbundenheit zu einer geistigen Tat- und Arbeitsgemeinschaft — fellowship — erschließt ihm die Beziehung zu der religiösen Welt und der aus ihr gewonnenen Zielrichtung alles gemeinsamen Strebens. So ist Quäkertum Zusammenschluß im Gottesdienst der helfenden Tat an den notleidenden Brüdern. Und dabei weiß das Quäkertum der Bruderliebe ihre bestimmte praktische Funktion anzuweisen, die das Wort von dem bei uns so häufigen fatalen Beigeschmack eines bloßen sentimentalen Gemeinplatzes befreit. Denn die Quäker sehen den Gegenpol der Liebe im Tun der Menschen nicht nur im Haß, dessen Feuer nur in gewissen Lebenslagen vorübergehend aufflammt, sondern in einem viel gefährlicheren weil dauernderen Widersacher, nämlich dem Zwang. Den Gewaltgeist unter den Menschen zu überwinden, das ist ihnen die Aufgabe christlichen Brudersinns. Dieser Gewaltgeist lebt in der Idee des Krieges als der gewaltsamen Austragung von Interessengegensätzen zwischen Nationen. Er lebt in der Erziehung nach der Methode, die mit der Furcht des Herrn in hartem Zwang den Willen des Zöglings unter die Autorität des Erziehers beugen will und in einem Strafensystem Feindschaft setzt zwischen Lehrer und Schüler, zwischen Eltern und Kindern. Und es lebt in einer Strafgerichtsbarkeit, die die staatlich verhängte Strafe als mechanisch automatisch wirkende Vergeltung über den Verbrecher verhängt, ohne darnach zu fragen, wie der Gestrauchelte wieder auf die Füße gestellt und der Gemeinschaft wieder eingeordnet werden kann.

Von diesen drei weiten Gebieten beherrschte diesmal das der Erziehung die Tagung. Und der Plan, ein Institut zu schaffen, das von der Grundschule an bis zum Hochschulabschluß eine einheitliche Erziehung im Geiste des Quäkertums gewährleistet, begann sich als Wunschbild in den Köpfen der Ratschlagenden zu formen, wobei die Hauptrednerin, Dr. Elisabeth Rotten, die die Quäker sich zu Gaste gebeten hatten, mit warmen Worten, die von Stimmen aus der Versammlung unterstützt wurden, die auf anthroposophische Pädagogik gegründeten Waldorfschulen ihres religiösen, ihres sozialen, ihres Gemeinschaftswillens und ihres Strebens nach einheitlicher Erziehungsgestaltung halber als hoffnungsvolle Teilverwirklichungen quäkerischer Erziehungsideale rühmte.

Die Befürchtung, daß der Gedanke, der uns Deutschen die Verständigung mit den Quäkern wohl am schwersten macht, die Heeresdienstverweigerung, stark in den Vordergrund der Erörterung treten würde, erwies sich als unbegründet. So entschieden der Quäker hier seinen Standpunkt wahrt, so ist doch die innere Haltung, aus der heraus er das tut, eine völlig andere als die oft so doktrinäre und fanatische Verkrampftheit, die an manchen deutschen Pazifisten nicht nur den Gegnern auf die Nerven fällt, sondern auch solchen, die im weiteren Sinne Gesinnungsgenossen sind und nur wünschten, daß die Brüderlichkeit echter Friedensliebe sich zu der schönen Gelassenheit verstehen lernte, die in Ruhe mit sich reden läßt und auch dem Gegner die Ehre erweist, die wahrer Brudersinn ihm schuldet.

Wir hörten im öffentlichen Vortragsabend eine Quäkerin, die es wagen durfte, den Wunsch auszusprechen, das Großsche Christusbild mit Gasmaske und Militärstiefeln über dem Altar jeder Kirche aufgehängt zu sehen, ohne daß sie sich dadurch die wohlwollende Aufmerksamkeit der Hörer verscherzt hätte. Denn ihr christlicher Pazifismus war so verwoben in liebenswerte, enthusiastische Frömmigkeit, daß sie mit dem großen Zuge des ganzen Vortrags die Herzen der Zuhörer zu gewinnen wußte.

An diesem Beispiel wurde die Aufgabe deutlich, die das deutsche Quäkertum in der Einwirkung auf unsere staats- und wirtschaftspolitischen Kämpfe zu erfüllen hat. Der politische Standort der Quäker ist der religiöse Sozialismus. Und mit Hilfe der Erfahrungen ihrer englischen Freunde könnte bei uns gelingen, was Stöcker, Naumann, Göhre und so vielen andern Kämpfern auf diesem Felde nicht gelungen ist, nämlich die Brücke zu schlagen zwischen Christentum und Sozialdemokratie. Denen, die im Lager der politischen Rechten stehen und die mit Ernst Christen sein und auch dem Brudergedanken seinen Platz im Christentum einräumen wollen, kann quäkerische Frömmigkeit einen Weg weisen zum Verständnis dieses Brudersinns als der sittlichen Idee des Sozialismus. Den Proletariern aber und ihren Führern, die noch immer Religion als Opium für das Volk von sich weisen, könnte wiederum quäkerische Religiosität den Weg zeigen, der — mit Ragaz zu sprechen — von Marx zu Christus führt. Vielleicht daß die heutige Auflockerung der alten politischen Parteien solcher Querverbindungsarbeit günstig ist. Wer heute irgendwo im deutschen Vaterlande den Sozialismus religiös unterbauen will, der dinge die Quäker zu seinen Bauleuten.

6

Eine Schwierigkeit besonderer Art wird die Zukunft den deutschen Quäkern bringen. Sie werden auch bei uns ihre Kinder nicht taufen lassen. Denn sie kennen keine Sakramente. Uns Deutsche mutet die Unterlassung der

Taufe zunächst fremd und mindestens störend an. In England haben sich die übrigen Christen längst daran gewöhnt, diese ungetauften Christen in allen Ehren unter den übrigen leben und wirken zu sehen. Es wird bei uns die Aufgabe der Freunde unserer Quäkerfreunde sein, innerhalb ihrer Kirche gegenüber den zur Zeit noch herrschenden starren Vorschriften und Ansichten über die Taufe der neuen Gemeinschaft den geistigen Lebensraum der Toleranz zu sichern, der sie davor schützt, deshalb als Christen minderen Ansehens oder gar als Heiden zu gelten, weil sie nicht getauft sind. Katholiken und strenggläubige Lutheraner mögen das freilich als eine schwere Zumutung empfinden. Ihnen ist die Taufe eben mehr als eine allenfalls auch entbehrliche äußere Zeremonie. Aber sie müssen ja auch uns alle tragen, die wir ihren Sakramentsglauben nicht teilen, und alle lauen und gleichgültigen Glieder der Kirchen dazu. Wie sollten sie nicht die frommen Quäker tragen können?

Unser, der undogmatischen Protestanten, Verständnis vom protestantischen Christentum aber hat Adolf von Harnack vor dreißig Jahren in seinem „Wesen des Christentums" in die Worte gefaßt:

> Was wollen alle unsre Entdeckungen und Erfindungen und unsre Fortschritte in der äußeren Kultur gegenüber der Tatsache besagen, daß heute dreißig Millionen Deutsche und noch viel mehr Millionen von Christen außerhalb Deutschlands eine Religion haben ohne Priester, ohne Opfer, ohne Gnadenstücke und Zeremonien — eine geistige Religion!

Was hier in der Idee geschaut ist, das hat das Quäkertum verwirklicht. Dürfen wir nicht ein zuversichtliches Ja sprechen, wenn Wilhelm Schäfer in dem Nachwort seiner Briefe die Quäker fragt: „Seid Ihr auch nur eine Sekte, oder seid Ihr die Keimzelle der künftigen Christenheit?"

Breslau Constantin von Zastrow

Vom englischen Geist

2. Haldane

Unvergeßlich ist mir ein Besuch, den ich im Herbst 1922 gelegentlich meiner Teilnahme an dem International congress for the rehabilitation of the moral ideal in London eines Abends nach 11 Uhr dem früheren englischen Kriegsminister Viscount Haldane in seinem Arbeitszimmer abstatten durfte. Er begrüßte mich als gemeinsamen Freund des Philosophen Riehl sehr freundlich und führte unsere Unterhaltung in tadellosem Deutsch. Ehe er erschien, konnte ich mich von dem vorwiegend philosophischen und überraschend reichen deutschen Inhalt seiner Bibliothek überzeugen; dazu grüßten mich drei verschiedene Bilder Hegels. Auf diese Zusammenhänge bezog sich auch unsere Unterredung, bei der Haldane großen Wert darauf legte, daß sein ehrlicher Versuch, zum Frieden zwischen seinem Lande und Deutschland, das er seine „geistige Heimat" nannte, zu wirken, zwar von Bethmann Hollweg wohl gewürdigt, aber von Tirpitz aus seiner Flottenpolitik heraus vereitelt worden sei. Selbst viele Jahre lang treuer Schüler Tirpitz' in der Flottenvereinspolitik, nahm ich diese Mitteilung mit besonderem Interesse auf. Aber der Haupteindruck war der starke Einschlag deutscher Denkgewohnheit in das markante Wesen des englischen Staatsmannes.

Mein persönlicher Eindruck ist nun voll bestätigt worden durch die Autobiographie Haldanes, die von ihm unmittelbar vor seinem 1928 erfolgten Tode beendigt, von seiner Schwester herausgegeben und in einer im Ganzen wohlgelungenen Übersetzung vom Gesandten Herbert von Hindenburg deutsch erschienen ist*). Der Stil dieser Selbstdarstellung ist sehr einfach, wenig reflektierend, um so mehr sachenreich. Man wird sagen dürfen, daß er durchaus englisch ist, bei aller inneren Berührung mit dem deutschen Geist. Haldane ist zweifellos der uns Deutschen kongenialste englische Staatsmann, den wir erlebt haben. Der Übersetzer schließt sein Vorwort: „Es ist tragisch, daß er dazu ausersehen war, den Krieg gegen ein Volk mit vorzubereiten, das er nach seinem eigenen am tiefsten liebte, und dem er sein geistiges Rüstzeug verdankte." Aber es will mir voreingenommen erscheinen, wenn zuvor geurteilt wird, die Geschichte werde das Kabinett Asquith, dem Haldane als Kriegsminister angehörte, und das so einflußreiche „Komitee für die Reichsverteidigung", dem er vorsaß, durch das er die Expeditionsarmee und die Territorialarmee schuf, nicht freisprechen von der Verantwortung, die französischen Revancheideen und den russischen Eroberungsdrang ermuntert zu haben. Haldane hat es jedem Unbefangenen bewiesen, daß ein englischer Staatsmann den Schutz der Heimat durch jene Neuformationen gegen die vorausgesehene Invasion nicht unterlassen durfte. Und gerade bei dieser Unternehmung bewährt Haldane, wie ihm selbst bewußt war, seine deutsche Schulung im prinzipiellen, auf die letzten Grundlagen zurückgreifenden Denken.

Noch nicht 18 Jahre alt, begann der in Schottland aufgewachsene Sohn eines streng calvinischen Hauses seine Studien in Göttingen, wohin ihn der Ruf Lotzes zog. Er hat Göttingen immer wieder aufgesucht und die Dankbarkeit gegen den Altmeister des antirationalistischen, psychologisch geformten Idealismus nie verleugnet. Aber er ist über ihn zurückgegangen auf Hegels rein gedanklichen Idealismus, der in der Wirklichkeit die Auswirkung der göttlichen Idee verehrte. Der englische praktizistische Realismus war offenbar seiner ganzen Natur zuwider. Am meisten kongenial fühlte er sich dem englischen Vorläufer Kants — diesen hat er zwar studiert, aber offenbar nicht in sich aufgenommen —: Berkeley. Aus seinem letzten Kapitel, dem Rückblick, zitiere ich die bezeichnenden Stellen:

> Es gibt keine Wahrheit, die man als endgültig bezeichnen dürfte. ... Wir müssen wissen, wie wir leben sollen, ehe wir mit gutem Gewissen sterben können. Gott ist nicht außer uns, sondern in uns, eine allmächtige, allgegenwärtige Gottheit. ... Ich glaube nicht, daß ich hierdurch — durch die großen deutschen und britischen Denker, die Lotzes Einfluß vertieften — ein im gewöhnlichen Sinne religiöser Mensch geworden bin; denn der Einfluß meiner philosophischen Lehrer wandte sich in erster Linie an den Verstand, während Religion im hergebrachten Sinne nicht eine Angelegenheit des Verstandes, sondern des Willens und des Gefühls ist, die sich auf ein außerhalb des Gläubigen befindliches Objekt richten. Bei mir jedoch übte die Religion auf meine Verstandestätigkeit und meine geistigen Interessen überhaupt eine große Wirkung aus. ... Im strengen evangelischen Glauben erzogen, gab ich die Form dieses Glaubens vor meinem 18. Lebensjahr auf; aber später nahm er wieder von meinem ganzen geistigen Wesen in einer viel weitergehenden Weise Besitz und drückte meinem Denkprozeß seinen Stempel auf.... Gott — kann nicht nur ein wirkliches oder denkbares Objekt der Erfahrung sein; denn Gott ist die Bedingung und die Grundlage aller Erfahrung. ... Die Beschreibungen, die in allen volkstümlichen Religionen von Gott als dem Objekt der Wahrnehmung gegeben werden, blieben doch nur metaphorisch. ... Die Metaphore mögen Symbole einer tieferen Wirklichkeit sein; aber sie reichen selbst nicht an diese Wirklichkeit heran. Diese Bemerkung bezieht sich sowohl auf den Gott der Psalmen als auf den Gott des Neuen Testaments. Wenn wir uns nun dem anderen Extrem, dem Gotte der Metaphysiker, dem Gotte Spinozas und auch Kants, zuwenden, so entdecken wir an ihm andere Mängel. Er ist zu abstrakt, um die lebendige Kraft, die in unserer Seele lebt, auszudrücken.... Die Logik kann Gott wohl auf den höchsten Platz stellen, aber ihn uns nicht näher bringen. Erlesene Geister können, wie Spinoza selbst, „gottrunken" werden; aber der Durchschnittsmensch kann zu solcher Tiefe des Gefühls nicht gelangen. ...

So sei er während 50 Jahren seines Lebens der Überzeugung gefolgt, daß eine Erfahrung um so wirklicher ist, je geistiger sie ist. Da ihm nun aber die einzelnen Bekenntnisse bestenfalls als Symbole des Höheren erschienen, habe er nie im gewöhnlichen Sinn als „religiöser Mensch" gegolten. Freilich habe er auch nicht als

*) Richard Burdon Haldane, Viscount of Cloan: Erinnerungen aus meinem Leben. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt 1930. 314 S. Geb. 10 M.

Heiliger gelebt: „Niemand weiß besser als ich, daß ich diesen Namen nicht verdiene.“ Doch habe seine Weltanschauung sein amtliches und persönliches Auftreten bestimmt und alles, was ihm widerfuhr, glücklich gestaltet und erleichtert:

Es kann einem bis zu einem gewissen Grade gelingen, sich über Krankheit, Schmerz und Niedergeschlagenheit und sogar über die Furcht vor dem Tode zu erheben. Wenige Dinge können uns etwas anhaben, wenn wir in uns selbst gefestigt sind: anstatt unsicher und unglücklich zu sein, werden wir ruhig leben, weil wir uns von den Wechselfällen des Daseins unabhängig gemacht haben.

Einen zu engen Begriff von „religiös“ wie zuvor von „heilig“ scheint Haldane von seinem pietistisch-baptistischen Elternhaus her gehabt zu haben, wenn er fortfährt:

Ich glaube, wie gesagt, nicht, daß man mein Leben ein religiöses nennen könnte; denn ich beschäftigte mich, jedenfalls in jüngeren Jahren, mindestens ebenso stark mit den täglichen Aufgaben des Lebens wie mit seiner unendlichen Bedeutung. Auch war mein Leben einsam [unkirchlich:] in dem Sinne, daß es mich von den festen Glaubensbekenntnissen der Kirche und von den religiösen Ansichten der Menschen fortzog, mit denen ich verkehrte. Diese Bekenntnisse und Ansichten habe ich stets hoch geachtet, aber niemals als dauerhafte Grundlagen des Glaubens angesehen.

Die symbolische Form, Unfaßbares auszudrücken, ist für viele von uns ungenießbar, während das idealistische Prinzip, das zu ihr führt, anscheinend unangreifbar ist. Ich wenigstens habe in ihm Hilfe und Beruhigung gefunden.

Nachdem er dann eine sehr charakteristische Würdigung der indischen Metaphysik gegeben hat, fährt er fort:

Ich will hier nicht weiter auf die mir eigentümliche Form des Idealismus eingehen. Es genügt zu sagen, daß dieser Idealismus mich veranlaßt, besonders in meiner öffentlichen Tätigkeit, stets nach den meiner Überzeugung nach jeder Erfahrung zu Grunde liegenden rationellen Grundsätzen zu suchen. Dieser Überzeugung bin ich als Advokat, als Heeresreformator, als Lord-Großkanzler und im Komitee für Reichsverteidigung gefolgt. Sie ist mir auch heute noch treu geblieben und hilft mir, wenn es sich darum handelt, anscheinend unversöhnliche Meinungen einander anzunähern. Ich stehe jetzt, während ich dies schreibe, im 72. Jahr. Mein Leben wird bald zu Ende sein; aber ich glaube nicht, daß meine Anschauung sich ändern wird, ehe die Welt mich verläßt (sic!). Für uns alle ist diese Welt durch die Vorstellung entstanden, die wir uns von ihr gemacht haben, und es kommt darauf an, ob die Grundlage dieser Vorstellung echt ist. ... Unser Wissen wird immer Stückwerk bleiben; aber es kommt nicht auf das Quantum an, sondern auf die leidenschaftliche Bemühung, durch die es erlangt wird. Diese Bemühung schafft ein Qualitätsgefühl und wird dadurch für uns wahr, wenn es auch sonst keine Wahrheit geben mag. So haben wir nicht vergebens gelebt, mag unser Ziel erreicht worden sein oder nicht.

Und so schließt das Buch, dem der Abschluß dieses reichen Arbeitslebens alsbald folgte, mit dem Hinweis auf Fausts Bekenntnis zu einem durch Arbeit für Andere erfüllten Dasein:

Dieser Glaube verträgt sich mit der tiefsten Bedeutung aller Religionsformen. Wir können alle zu ihm gelangen, wenn wir demütig im Geiste sind und uns von Eigennutz und Eitelkeit fernhalten.

In einem schönen Epilog hierzu berichtet uns die Schwester, wie Haldane kurz vor seinem Ende in einem Vortrag vor dem Arbeiterbildungsbunde seine Zuhörer aufgefordert hat, vor allem zwei Bücher zu lesen: das Johannesevangelium und Platos Verteidigung des Sokrates. Darin würden sie den Geist der Liebe und der Duldsamkeit finden, der ihr Führer im Leben sein könnte. Jedenfalls hätte er sich von dieser Größe leiten lassen. In einem gleichzeitigen Vortrag vor einer Vereinigung von Hauptlehrerinnen aber betonte er die Relativität des Wissens. So klang denn sein Leben aus in dem Grablied, das ihm das Trauergeleite, voran die Dudelsackspfeifen, in den schottischen Bergen sangen: „Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen, von denen mir Hilfe kommt.“

Es wird die deutschen Leser ebenso der von seiner streng calvinischen Herkunft so weit abliegende, fast deutsch anmutende idealistische Grundton seiner Bekenntnisse wie der stets festgehaltene, nicht bloß tolerante, sondern positive Nachklang der biblischen Gedankenwelt überraschen. Zwar fehlt jede Bezugnahme auf die Erlösungs- und Christusreligion, aber ebenso aller Renegateneifer gegen die verlassene Religion der Väter. Und gerade in diesem Punkte ist Haldane ein echter Engländer. Wenn man bedenkt, wie der jugendliche Idealist, von Göttingen heimgekehrt, sich zwar dem Wunsch seines strenggläubigen Vaters fügte und die Erwachsenentaufe der Baptisten über sich ergehen ließ, aber, angesichts der unerwarteten Menge der Zuschauer, offen erkärte, daß er die Lehren der Gemeinde nicht annehmen könne, vielmehr die Taufe als einen rein äußerlichen Vorgang ansehe, wie er sich von da an nicht bloß ein für allemal von dieser Baptistenkirche und ihren Lehrern, sondern auch von jeder anderen kirchlichen Gemeinschaft trennte, so empfindet man die tiefe Pietät, die er bis ans Ende den christlichen Traditionen gegenüber bewies, als etwas besonders Schönes. Er bewies sie aber mit der Tat höchst wirksam gelegentlich des Prozesses der schottischen Freien Kirche gegen die Nichtachtung ihrer durch die Union mit der Presbyterianischen Kirche verletzten Grundsätze. Wie er da in einer rein theologischen Debatte in House of Lords die Vereinbarkeit der Prädestinationslehre mit der Lehre vom freien Willen durch von seiner Mutter zusammengestellte Schriftzitate erwies und gegen die anthropomorphe Gegenthese siegreich behauptete, war um so überraschender, als er zugleich das Ergebnis der hierdurch möglich gemachten Union der Kirchen keineswegs als einen Gewinn bezeichnete: „Man würde sich nicht mehr so viel über Glaubensfragen streiten; aber gerade das hatte in Schottland so anregend gewirkt und hatte, weil dabei geistige Dinge mehr im Vordergrund standen als weltliche, in den Führern einen hohen Idealismus erzeugt.“

Aber diese pietätvolle Haltung zu der selbst offen und ehrlich verlassenen Glaubensgemeinschaft hinderte Haldane nun keineswegs, zeitlebens neben all den anderen juristischen, Verwaltungs-, Armee- und außenpolitischen Interessen, die er als Mitglied beider Häuser, als Lord-Großkanzler (Reichsjustizminister), Kriegsminister und Vorsitzender vieler Kommissionen wahrzunehmen hatte, hauptsächlich die Interessen einer sehr fortschrittlichen Volksbildung zu vertreten. Wesentlich durch deutsche Vorbilder bestimmt, hat er nicht bloß eine starke Vermehrung der Universitäten mit Einschluß der technischen Disziplinen erfolgreich betrieben, über unsere deutschen Meister hinaus eine Wissenschaft und Technik verbindende Reichshochschule („eine Art von Londoner Charlottenburg“) erstrebt und dabei offen bekannt, daß man die Methode der wissenschaftlichen Bildung aus Deutschland nach England einführen müsse; er vertrat auch die in Deutschland nur schüchtern sich hervorwagende Idee der Universitätsausdehnung. Er kündigt das so ganz nebenbei an:

Ein weiterer Gedanke, der mir kam, war der, die Wirkung der Universitäten zu entwickeln, indem man ihnen die Möglichkeit gab, sich auch außerhalb ihres Bereiches zu betätigen. Wenn sie in ihrer Nachbarschaft Bildungszellen für Erwachsene gründeten, so konnte der Einfluß der höheren Lehrtätigkeit der Universität in gewissem Maße auf unsere arbeitenden Klassen ausgedehnt und der Gedanke der Gleichheit der Bildungsmöglichkeiten leichter verbreitet werden.

Zunächst freilich erlitt er, da so wenige Menschen in England sich wirklich für Unterrichtsfragen interessierten, er selbst seine Ministerkollegen, auch in der späteren Arbeiterregierung, nicht mitreißen konnte, eine Niederlage. Aber er benutzte dann seinen Ruhestand, um die Frage der Fortbildung der Erwachsenen auch im Oberhaus nicht zur Ruhe kommen zu lassen. Daneben kam ihm alles darauf an, die öffentliche Meinung für die Universitätsausdehnungsbewegung zu gewinnen. Aber nur, wenn es gelang, in den Industriestädten eine hinreichende Anzahl von Arbeitern zu systematischen Abendkursen zusammen-

zubringen, dann würde es sich, meinte er, für die Universitäten lohnen, hochwertige Lehrkräfte für diesen Zweck zur Verfügung zu stellen. Wenn er aber so weit ging, durch eine Besoldung patriotisch empfindende Studenten in den höheren Semestern zur Teilnahme an dieser Arbeit reizen zu wollen, hat ihn der Eifer für die humane Sache über die Grenze der Besonnenheit gelockt.

Dabei war Haldane nicht der Ansicht, daß man durch diese Bildung alles erreichen könne; nicht minder wichtig erscheinen ihm die Religion und die Liebe zu Schönem. Aber er gab sich der Illusion hin, daß von den Fesseln der Unwissenheit befreite Menschen auch der Einwirkung dieser anderen Faktoren zugänglicher sein würden; wie er denn auch über die Bildungskraft und steigende Wirkung der gelehrten Forschung sich täuschte. Dabei ließ er sich leiten von Spinozas Ansicht, daß die höhere Erziehung die Menschen von Vorurteilen befreien und sie befähigen könnte, die Dinge so zu sehen, wie sie sind. Charakteristisch für die ganze Denkart unseres Idealisten ist, daß er diesem Fortbildungsunterricht das Ziel steckte, Spinozas „verstandesmäßige Liebe zu Gott" zu entwickeln, die nicht anthropomorphisch ist, sondern die Gegenwart Gottes überall erfaßt, auch in der menschlichen Seele, wie denn uns die besten Prediger unserer Zeit auffordern, Gott lieber in uns als außer uns zu suchen. „Die auf dieses Prinzip gegründete Fortbildung der Erwachsenen sollte es uns ermöglichen, Männer und Frauen ohne Rücksicht auf ihre soziale Stellung oder ihr Religionsbekenntnis zu veranlassen, die in ihnen schlummernden Fähigkeiten zu entwickeln." So sollte denn das britische Institut für die Fortbildung der Erwachsenen, in dessen Dienst der 70jährige viele Nachtreisen nicht scheute, an allen wichtigeren und auch an vielen kleinen Orten, selbst in Dörfern, Sammelpunkte für intellektuelle Bestrebungen begründen, „die, mit der Universität verbunden, Bestandteil einer größeren und edleren Universität der Zukunft sein werden".

Entscheidend für diese Bildungsarbeit war aber, was dem alternden Staatsmann immer wichtiger ward, der Dienst an der Entwicklung der Demokratie. Haldane empfand je mehr und mehr die Tatsache, daß der Besuch der Universitäten fast ausschließlich den Söhnen und Töchtern der Reichen vorbehalten ist, als soziale Ungerechtigkeit. Durch die Universitätsausdehnungsbewegung erwartete er zwar nicht, den Arbeitern die volle Gleichheit zu verschaffen, wohl aber, ihnen die Empfindung zu erwecken, daß man ihnen dazu verhelfen wolle, ihre Aussichten im Lebenskampf denen der anderen Stände etwas mehr anzugleichen. So spielte denn auch die Gleichgültigkeit seiner liberalen Partei gegen das Unterrichtsproblem eine wesentliche Rolle bei Haldanes Übertritt zur Arbeiterpartei:

Ich mußte sorgfältig erwägen, ob ich nicht mehr Unterstützung für meine Idee bei der Arbeiterpartei finden würde, die jetzt, [nach dem Kriege] im Aufsteigen war.

Es erschien angezeigt, den Fortschritten der Arbeiterpartei Rechnung zu tragen, die immer mehr Sitze im Parlament eroberte. Die Partei verdankt ihren Erfolg weniger ihren offiziellen Führern als den Männern und Frauen, denen, wie auch mir, das Ideal vorschwebte, allen Menschen gleiche Aussichten für den Lebenskampf zu verschaffen. Meine Arbeit auf dem Gebiete des Unterrichtes fügte sich in das Programm dieser Partei ein.

Das Ideal, durch Fortbildung Gleichheit zu erreichen, genügte schon an und für sich, um einen engen Zusammenhang zwischen mir und der großen Masse herzustellen.

Daß ein so geschätztes und erfolgreiches Mitglied der liberalen Partei und Regierung, ein so fein gebildeter, philosophisch geschulter Idealist gegen Ende seines dem Dienste des Landes gewidmeten Lebens immer stärker zu der Arbeiterpartei sich hingezogen fühlte, weil er wie sie dem Ideal zustrebt, für alle Menschen gleiche Lebensmöglichkeiten zu schaffen, gereicht ihm wie dieser Arbeiterpartei zur Ehre. Die Art, wie er seine Forderung einer Staatskontrolle über die für das Gemeinwohl so wichtigen Kohlengruben begründete, ist charakteristisch für die durchaus humanitären Motive seiner Sozialpolitik:

Der geistige Abgrund, hatte ich ausgeführt, der die Grubenarbeiter von ihren Arbeitgebern schiede, könnte nur überbrückt werden, wenn man die Methode anwendet, durch die zu meiner Zeit in der Armee bessere persönliche Beziehungen zwischen den Soldaten und den Offizieren hergestellt worden seien. Wir hatten die Offiziere dazu angehalten, nicht nur die ihnen anvertrauten Soldaten zu führen und zu erziehen, sondern ihnen auch ein Beispiel von Selbstaufopferung zu geben.

Wenn er nun sich der Arbeiterregierung zur Verfügung stellte, um als Lord-Großkanzler und Führer des Oberhauses die Überleitung der bisherigen wesentlich imperialistischen in eine Volksregierung zu leiten und zu decken, so wirkte dabei eine gewisse sanguinische Veranlagung mit, deren er sich selbst bewußt war, aber doch auch ein wohlbegründetes Vertrauen zu dem Wirklichkeitssinn der englischen Arbeiterschaft, deren von Macdonald geführten Mehrheit nicht dem Wahne folgte, als ob jetzt ein tausendjähriges Reich des Sozialismus bevorstünde. Ein Macdonald war durchaus zugänglich Argumenten wie dem folgenden: „Wir wollen unsere Rüstungen und unsere Ausgaben vermindern; aber durch diplomatisches Vorgehen, hinter dem keine Macht steht, können wir nichts erreichen." Dagegen mußte ihm imponieren, was wir bei uns nicht erlebt haben, daß der neue Minister seiner sozialen Gesinnung greifbaren Ausdruck gab:

Da ich beabsichtigte, in eine Arbeiterregierung einzutreten, hielt ich es nicht für korrekt, das volle Gehalt von 10 000 £, das dem Lord-Großkanzler zustand, anzunehmen. Ich würde jährlich an das Schatzamt 4000 £ zurückzahlen und trotz des unvermeidlichen Aufwandes versuchen, mit 6000 £ durchzukommen.

So schaut er denn auf die kurze erste Regierungszeit Macdonalds und seine Mitarbeit daran mit Freude und mit dem Glauben zurück, daß das große Publikum sich während dieser Regierungszeit von vielen Vorurteilen befreit hat und zu einem besseren Verständnis der Pflichten der Wohlhabenden gegenüber den weniger vom Glück begünstigten gelangt ist.

Wir aber scheiden von diesem Lebensbild eines Engländers, der wie kaum ein anderer in unser deutsches, gerade auch humanistisches Wesen eingedrungen ist, ja während des Krieges unter seinem mutigen Bekenntnis zu unserer Kultur schwer zu leiden gehabt hat, mit dem Gefühl tief innerlicher Verbundenheit. Wie er bei aller inneren Freiheit von religiösen Formen und Bekenntnissen doch in der Wurzel verwachsen blieb mit den protestantischen Traditionen, wie er bei allem Glauben an den Wert der Bildung doch schlicht und anspruchslos blieb in seiner ganzen Haltung, wie er bei allen Verpflichtungsgefühlen gegen die da unten doch frei blieb von jedem Klassenkampf, wie er bei allem intimen Umgang mit den erlesensten Größen der deutschen und englischen Literatur zugänglich blieb den einfachsten Ansprüchen des gemeinen Volkes, so ist er uns ein Idealtypus des Engländers, der nichts Menschliches von sich fernhielt, dem Deutschen aber seine ganze reine Seele öffnete.

Kiel Otto Baumgarten

Äußerer Schutz der Sonn- und Feiertage

Daß es sich bei den staatlichen Vorschriften zum Schutze der Sonn- und Feiertage, von denen vorwiegend allein die Rede sein soll, nur um die äußere Heilighaltung handelt, hat für Preußen zuerst das preußische Edikt vom 7. Februar 1837 festgestellt. Und zwar mit Recht. Denn im Wege staatlicher Normen kann der Feiertag weder geheiligt noch entheiligt werden. Die Heilighaltung oder Entweihung der Sonn- und Feiertage ist allein Sache des Volkes, ja jedes Einzelnen, dessen innere Stellung sich vom Staate aus nicht reglementieren läßt. Wohl aber kann der Staat den äußeren Rahmen schaffen, um für

einzelne Tage deren Heilighaltung zu ermöglichen und zwar in zweifacher Richtung: indem er die Tage bestimmt, denen er einen besonderen Schutz angedeihen läßt, und weiter, indem er für diese Tage die Schutzvorschriften aufstellt.

Maßgebend ist Artikel 139 unserer Reichsverfassung, wonach die Sonn- und Feiertage als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung geschützt bleiben. Welche Tage als Feiertage zu gelten haben, bestimmt die Reichsverfassung nicht, auch nicht, was unter „Feiertagen" zu verstehen ist. Da Artikel 139 aber unter dem Titel, der von den Rechten und Pflichten der Religionsgesellschaften handelt, sich befindet und in Deutschland bislang die christlichen Religionsgesellschaften vorherrschen, ist Anschütz zuzustimmen, wenn er in seinem Kommentar der Reichsverfassung zu Artikel 139 die Ansicht äußert, dieser Artikel gäbe den christlichen Religionsgesellschaften einen Anspruch auf staatlichen Schutz ihrer Feiertage. Theoretisch besteht allerdings zufolge der Gleichberechtigung der Weltanschauungen die Möglichkeit der Schaffung etwa auch jüdischer Feiertage. Und trotz der Überschrift, die sich wie erwähnt auf die Religionsgesellschaften bezieht, ist die Schaffung staatlicher Feiertage mit dem Schutz des Artikels 139 nicht ausgeschlossen, da Überschriften nicht Bestandteile des Gesetzes sind.

Aus den Worten „bleiben geschützt" geht hervor, daß es sich bei diesem durch Artikel 139 gewährleisteten Schutzanspruch außer den Sonntagen nur um die durch Gesetz oder Herkommen bereits eingeführten Feiertage handelt. Während in Preußen nach dem Allgemeinen Landrecht nur der Staat das Recht hatte, Feiertage einzuführen, haben das für kirchliche Feiertage jetzt im ganzen Reich nach Artikel 137, Absatz III, S. 1 der Reichsverfassung nur die Kirchen als Ausfluß ihres kirchlichen Selbstverwaltungsrechts. Aber einen Schutzanspruch gemäß Artikel 139 haben diese neuen Feiertage nicht.

Die Aufzählung der Tage, die beim Inkrafttreten der Reichsverfassung im Deutschen Reich als Feiertage anzusehen waren, also neben den Sonntagen den Schutz des Artikel 139 genießen, ist bei der Buntscheckigkeit der getroffenen Regelung unmöglich. Für Preußen mag das Gesetz betreffend die Verlegung der Landes-Buß- und Bettage vom 12. März 1893, wodurch ein einheitlicher Bußtag geschaffen ist, und das Gesetz über den Karfreitag vom 2. September 1899 erwähnt werden.

Was nun den Schutz dieser Tage selbst anlangt, so besteht er nach dem oben wiedergegebenen Wortlaut des Artikels 139 nach zwei Richtungen hin: der Arbeitsruhe und der Möglichkeit seelischer Erhebung.

Die Arbeitsruhe besteht heute in der sozialen Gesetzgebung, die schon das alte Reich in umfassender Weise — man denke an die einschlägigen Bestimmungen der Gewerbeordnung — ausgeübt hat, und die bis auf den heutigen Tag fortgesetzt wird. Zu nennen ist besonders das Arbeitszeitgesetz, das auf die Sonn- und allgemeinen Feiertage erhebliche Rücksicht nimmt.

Die Schaffung der Möglichkeit seelischer Erhebung, das Recht der Feiertagsheiligung im engeren Sinne, ist dagegen bislang von der Reichsgesetzgebung nicht in Angriff genommen, auch nicht das dem Reiche gemäß Artikel 10 Ziffer 1 der Reichsverfassung zustehende Recht der Grundsatzgesetzgebung ausgeübt worden. Vielmehr ist das Recht der Feiertagsheiligung Sache der Länder geblieben. Das bereits in anderem Zusammenhange erwähnte Wort „bleiben" im Artikel 139 gibt den Ländern nicht die Möglichkeit grundlegender Abweichungen von dem bisherigen Rechtszustande. Dieser ist nur insofern für das Deutsche Reich einheitlich, indem er für das Gebiet des Strafrechts § 366 Ziffer 1 des Reichsstrafgesetzbuchs einheitlich Strafe für die Zuwiderhandlung gegen die zum Schutze der Sonn- und Feiertage erlassenen Bestimmungen androht. Diese Bestimmungen selbst sind aber mehr als buntscheckig, ja in den einzelnen Ländern außerordentlich verschieden, indem sie meist im Verordnungswege erlassen wurden. Immerhin ist durch die Rechtsprechung der Gerichte und, da gerade auf dem Gebiet der Feiertagsheiligung die Sitte eine große Rolle spielt, auch durch das Gewohnheitsrecht eine Klärung und bis zu einem gewissen Grade auch eine Vereinheitlichung erfolgt.

Ursprünglich eine rein kirchliche Angelegenheit hat dann — man denke an die Sabbatordnungen aus dem 19. Jahrhundert — der Staat die Aufgabe des Schutzes des Sonntags als seine Aufgabe erkannt, nicht allerdings etwa dahin, die Staatsbürger zur Erfüllung kirchlicher Pflichten anzuhalten. „Soweit jedoch" — führt Naß, Das Recht der Feiertagsheiligung, Berlin 1929, S. 35 zutreffend aus — „die kirchliche Begehung des Sonntags als das richtige Mittel erscheint, um weite Kreise der Bevölkerung in ihrem Streben nach religiöser Vervollkommnung und Frieden der Seele in Gott zu fördern, ist es Aufgabe des Staates, den Schutz des Einzelnen vor Störungen zu übernehmen: Der Staat soll also zwar die kirchliche Sonntagsfeier nicht positiv fördern, wohl aber muß er alles das hintanzuhalten versuchen, was nach der Art des menschlichen Zusammenlebens ihre ungerechtfertigte Störung verursacht. Zu diesem Zwecke darf der Staat sich in seinen Schutzbestimmungen nicht nur auf den Schutz des Gottesdienstes selbst beschränken, sondern muß auch alles zu verhüten suchen, was im Volke für die Gesamtheit, wie für den Einzelnen als der kirchlichen Bejahung zuwider empfunden wird."

Nach diesen Gesichtspunkten ist bislang trotz aller örtlichen Verschiedenheiten im Wesentlichen in den Anordnungen der dafür zuständigen Organe verfahren worden. In großen Zügen müssen die Richtlinien für den äußeren Schutz der Sonn- und Feiertage — wobei die Beibehaltung der jetzigen Feiertage vorauszusetzen ist — auch im Falle einer etwaigen örtlichen oder zentralen Neuregelung etwa folgenden Inhalt haben:

1. An allen Sonn- und Feiertagen müssen alle öffentlich bemerkbaren sowie alle geräuschvollen Arbeiten verboten sein, sofern ihre Ausführung nicht nach Reichsrecht zugelassen ist, ebenso Hetz- und Treibjagden.

Ausnahmen davon sind nur zu machen:

a) für Verkehrsunternehmungen,

b) für Verkauf von Arzneimitteln und Gegenständen der Krankenpflege in Apotheken,

c) für unaufschiebbare Arbeiten, die zur Befriedigung häuslicher oder landwirtschaftlicher Bedürfnisse, zu Abwendung eines erheblichen Schadens an Gesundheit oder Eigentum, im Interesse öffentlicher Einrichtungen oder Anstalten oder zur Verhütung eines Notstandes erforderlich sind,

d) für Arbeiten, die in Kleinsiedlungen, in Zier- und Hausgärten oder diesen gleichzuachtenden kleineren Gärten von den Besitzern selbst oder von ihren Angehörigen verrichtet werden.

2. Einen besonderen Schutz muß die Hauptzeit des Gottesdienstes genießen. Es dürfen nämlich in dieser Zeit alle der Unterhaltung dienenden öffentlichen Veranstaltungen und Versammlungen nicht stattfinden. Als Hauptzeit des Gottesdienstes ist die Zeit von 9½—12 Uhr vormittags anzusehen.

3. Ganz besondere Vorschriften haben zu gelten für den Karfreitag und Totensonntag.

An diesen Tagen müssen verboten sein:

a) Rennen, sportliche und turnerische Veranstaltungen jeder Art,

b) in allen Räumen mit Schankbetrieb musikalische Darbietungen jeder Art,

c) alle anderen der Unterhaltung dienenden öffentlichen Veranstaltungen, auch Jagden.

Ausgenommen von diesem Verbot sind von 6 Uhr Nachmittags an:

a) Theater- und Musikaufführungen religiöser oder weihevoller Art,

b) Lichtspielvorführungen, die wegen ihres religiösen oder weihevollen Charakters als zur Aufführung am Karfreitag oder Totensonntag geeignet von der Film-Prüfungsstelle anerkannt sind,

c) Rundfunkdarbietungen religiöser oder weihevoller Art, sowie Übertragung von politischen Tages- und Lokalnachrichten.

Zirkusse, Varietees und dergleichen Räumlichkeiten sind am Karfreitag geschlossen zu halten.

4. Der Bußtag ist dem Karfreitag mit der Maßgabe gleichzustellen, daß die Beschränkung auf Nachmittags 6 Uhr fortfällt und an ihm sportliche und turnerische Veranstaltungen nichtgewerblicher Art, soweit sie nicht mit Um- und Aufzügen, Musik und Festveranstaltungen verbunden sind, außerhalb der Hauptzeit des Gottesdienstes stattfinden dürfen.

5. Am Gründonnerstag, am Sonnabend der Karwoche, an den ersten Weihnachts-, Oster- und Pfingsttagen, sowie an den Vorabenden des Weihnachts- und Pfingstfestes dürfen nur solche der Unterhaltung dienende öffentliche Veranstaltungen stattfinden, die ernsten Charakters sind.

6. Am Fronleichnamstag, Karfreitag, Buß- und Bettag richtet sich die Zulassung der Werktagstätigkeit nach dem Prozentsatz der evangelischen und katholischen Bevölkerungen. Je nachdem dieser 50% übersteigt, sind sie erlaubt oder verboten; auf jeden Fall verboten sind aber öffentliche bemerkbare oder geräuschvolle Arbeiten in Ortsteilen, die in der Nähe der dem Gottesdienst gewidmeten Gebäude liegen.

Zu diesen Richtlinien, die teils dem geltenden Recht entsprechen, teils den Zeitumständen Rechnung tragend sich mit einem geringeren Schutze als dem gegenwärtigen begnügen, teils aber um der Auswüchse unserer Zeit willen stärkeren Schutz begehren, mag noch Folgendes gesagt werden:

Das Versammlungsverbot zur Hauptzeit des Gottesdienstes, worunter auch ein Umzugsverbot fallen würde, da ein „Umzug" eine „Versammlung" ist, verstößt nicht gegen den in Artikel 123 der Reichsverfassung ausgesprochenen Grundsatz der Versammlungsfreiheit, denn ihm gegenüber ist Artikel 139 als lex specialis anzusehen, so daß § 24 des Vereinsgesetzes in Kraft geblieben ist. Eine Ausnahme besteht allerdings für Wahltage, die nach Artikel 22, Absatz I, S. 2 der Verfassung auf einen Sonntag fallen. — Da es keine „Haupt"- und „Nebengottesdienste" geben sollte, würde der Ausdruck „Hauptzeit des Gottesdienstes" eine Verbesserung des jetzigen Sprachgebrauchs der meisten Verordnungen enthalten. Diese Zeit muß so reichlich gemessen sein, daß der Gang zum Gotteshaus sich ebenso ungestört vollziehen kann als der Heimweg.

Gewiß, alle diese Vorschriften sind nur Behelfe, aber notwendige Behelfe, um der Seele einen Sonntag zu geben. Daß der Sonntag eine Seele erhalte, ist Sache der Kirche, und da nach evangelischer Auffassung wir evangelischen Christen die Kirche sind, ist es unsere Sache, dem Sonntag eine Seele zu geben, die Seele, die ihn erst, um noch einmal mit dem grundlegenden Artikel 139 der Reichs-Verfassung zu reden, zum „Tage der Erhebung" macht.

Kassel Karl Bähr

Konsistorium oder Fakultät?

Vgl. Nr. 13 Sp. 660 f. Nr. 15 Sp. 729 ff.

1

Was habe ich Erich Foerster getan, daß er seinen Stab mit solcher Leidenschaft gegen mich erhebt?

Ich lese meinen Aufsatz wieder und wieder durch. Er ist streng sachlich, akademisch gehalten, ohne Spitze, Ausfall, Satire und dergleichen. Ich konnte nicht erwarten, daß er jedermann gefällt; aber ich konnte erwarten, daß sich jede Erwiderung auf der gleichen Ebene der Sachlichkeit bewegt. Statt dessen wirft mir Foerster Vorspiegelung vor, um von dem argen Wort zu schweigen, das in dem ersten Entwurf gestanden war, den mir die Druckerei mit der Korrektur meiner eigenen Ausführungen zugeschickt hat, dazu Anmaßung, Geschichtsklitterung und leere Phrase! Das sind moralische Urteile, keine sachlichen Gründe! Weiter ziehen Foersters Glossen mein kirchenbehördliches Amt und meine politische Parteizugehörigkeit in die Debatte. Vor allem aber: in der Mehrzahl seiner Glossen unterstellt mir Foerster Behauptungen, die ich selbst niemals erhoben habe, und zieht aus meinen Behauptungen Folgerungen, von denen er selbst wissen muß und weiß, daß ich sie niemals gezogen habe und niemals zöge!

Im Einzelnen.

Glosse 5. Foerster fragt: „Will Kübel die Befugnis des Staates bestreiten, einmal erlassene Gesetze aufzuheben oder zu ändern?" Wo hätte ich diese Befugnis des Staates bestritten? Ich hatte nur gegen Rades kühnes Wort, daß die Kabinettsordre von 1855 keinen juristischen Wert mehr habe, erklärt, daß sie, gleich vielen andern Kabinettsordres der alten Zeit, Gesetzeskraft erhalten und bis auf den heutigen Tag behalten hat.

Glosse 7. Ich habe gelegentlich statt der „Kirchenregierung" das Wort „Kirche" gebraucht. Darin erblickt Foerster „die ganz anmaßende Verwechslung der Kirchenregierung", als ob „die „Herren Konsistorialräte" die Kirche seien. Nein! Ich weiß vollauf, wie wenig mein Nebenamt als Kirchenrat von Frankfurt am Main bedeutet. Ich bin Gemeindepfarrer und Theologe, und nur nebenher für 12 Jahre Mitglied der Kirchenbehörde, und weiß mich von der überheblichen Anmaßung der „Herren Konsistorialräte" völlig frei. Ich wüßte auch nicht, daß mit dem Begriff des Konsistorialrats der der Anmaßung grundsätzlich und tatsächlich verbunden wäre. Die Sache ist ja viel, viel einfacher. „Kirche" statt „Kirchenbehörde" zu sagen, ist eine Breviloquenz, eine Kürze des Ausdrucks, gegen deren Mißverständnis ich mich dadurch gesichert glauben konnte, daß ich zuvor wiederholt von der „verfaßten" Kirche und der Kirchenbehörde gesprochen hatte. Eine Breviloquenz, die uns ebenfalls unterläuft, wenn wir z. B. von der „Schule" reden und die „Lehrer" meinen; deren sich Foerster selbst bedient, wenn er in seiner ersten Glosse den „Kirchenregierungen" nicht die „Staatsregierung", sondern den „Staat" gegenüber stellt!

Glosse 8. Ich habe von den „dem Staat allein unterstellten und verantwortlichen Professoren" gesprochen. Darauf Foerster: „Das kann ein evangelischer Theologe schreiben! Weiß er nichts von der Verantwortlichkeit vor dem Gewissen?" Bin ich wirklich so gewissenlos, um von dieser Verantwortlichkeit nichts zu wissen, so töricht, um diese Unwissenheit auch noch kund zu tun? Nein! Aber wenn ich von den „dem Staat allein unterstellten Professoren" rede, dann traue ich dem Leser so viel Verstand zu, daß er nur an das denkt, woran ich gedacht habe, nämlich an die äußere, dienstliche Unterstellung. Deren Objekt ist für den Professor allein der Staat, nicht die Kirche. Ebenso denn auch das Objekt der Verantwortlichkeit. Daß es auch eine Unterstellung unter Gott und eine Verantwortlichkeit vor dem Gewissen gibt dafür bedarf ich keiner Belehrung.

Glosse 9. Daß der Staat ehedem christlich gewesen und heute religionslos sei, soll eine „deutsch-nationale Geschichtsklitterung" sein? Nein! Es ist vielmehr eine geschichtliche Tatsache und im zweiten Teil des Satzes, einer der Fortschritte, die uns der Umsturz von 1918 gebracht hat. Es ist eine Unterstellung Foersters, daß ich dem „christlichen" Staat „nachtraure". Ich weiß sehr wohl, daß ein religionsloser Staat unter Umständen christlicher handeln kann als ein christlicher Staat; die Wilden sind oft die besseren Menschen, Heiden die besseren Christen. Aber es handelt sich um die grundsätzliche Einstellung des Staates. Und der frühere Staat hat sich grundsätzlich als christlich gewußt, der heutige Staat ist grundsätzlich, wie sich Foerster selbst ausdrückt, religiös neutral. Des zum Zeugnis gab es in Preußen früher ein „Ministerium der geistlichen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten"; seit 1918 sind die geistlichen Angelegenheiten gestrichen und gibt es nur noch ein Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung. Das bedeutet: der frühere Staat war nach Grundsatz und Willen christlich, der heutige will religionslos sein. Und — soll es auch.

Glosse 10. Ich hatte geschrieben: „Die Kirchenbehörde weiß wahrhaftig, was die Kirche an den Fakultäten besitzt." Dazu bemerkt Foerster: „Der Wunsch, auf jeden Fall nicht unkirchlicher zu erscheinen als die, die sich selbst für Säulen halten, schlägt

jeden Wirklichkeitssinn tot." Das kann doch wohl nur bedeuten: Kübel möchte auf keinen Fall unkirchlicher erscheinen als die hochmögenden Kirchenmänner in Kassel, Hannover und Berlin. Woher weiß Foerster das? Woher weiß er, daß ich auch nur den leisesten Anlaß habe, auch nur im geringsten danach strebe, vor einem Menschen anders zu erscheinen als ich bin? Ich kann verlangen, daß man mir meine Worte so glaubt, wie sie lauten, und mir nicht Motive unterschiebt, die ich nicht geäußert habe, die mir nach meiner ganzen Art fremd sind! Daß aber die Kirchenbehörden wissen, was die Kirche an den Fakultäten besitzt weiß ich von meiner eigenen Kirchenbehörde, weil ich zu ihr gehöre; und ich weiß es von den übrigen preußischen Kirchenbehörden, weil ich seit Jahr und Tag mit ihnen zu verhandeln habe, auch über die Fakultätsfrage. Weiter aber: aus dem Verlangen der Kirchenbehörden, bei der Besetzung der theologischen Lehrstühle irgendwie mitzuwirken, folgert Foerster satirisch: „Nach Kübels Meinung begehren die Kirchenregierungen jenes Recht nur dazu, die Freiheit der Theologie sicherzustellen!" Wann und wo habe ich diese Meinung geäußert? Aber freilich: bekenne ich mich zu der Meinung, die mir Foerster unterstellt, dann schlage ich jeden Wirklichkeitssinn tot; bekenne ich mich nicht zu ihr, dann wird Foerster, wenigstens der Foerster, der sich zu seinen Glossen verstanden hat, das nächste Mal schreiben: Da habt Ihr es ja, Kübel gesteht selbst, daß die Kirchenregierungen die Freiheit der Theologie nicht sicher stellen wollen!

Glosse 11. Ich hatte geschrieben: „Die Theologie kirchlich (so, nicht „kindlich" sollte es heißen) zu bevormunden könnte sie, die Kirche, empfindlicher treffen als jeder Mißbrauch der Forschungs- und Lehrfreiheit. Diese Erkenntnis ist heute als Gemeingut aller Kirchenbehörden anzusprechen." Dazu bemerkt Foerster: „Woher weiß Kübel, daß dies Gemeingut aller Kirchenbehörden ist und immer sein wird?" Antwort: Für die Gegenwart weiß ich es aus dem, das ich zu Foersters 10. Glosse angegeben habe. Daß es aber immer so sein wird, habe ich mit keinem Wort behauptet; doch hoffe ich es.

Glosse 12. Ich hatte geschrieben: „Setzte sich diese Ablehnung (nämlich der kirchlichen Mitwirkung bei den Berufungen) durch, so käme es ganz unvermeidlich zu Entwicklungen, die den Fakultäten gleich verhängnisvoll würden wie der Kirche." Das kann nach Foerster nur heißen: „Dann wird die „verfaßte Kirche" die Fakultäten trocken legen." Bei dieser Deutung übersieht Foerster, daß ich diese Entwicklung nicht nur als verhängnisvoll für die Fakultäten, sondern als gleich verhängnisvoll für die Kirche bezeichnet habe. Es würden, um bei Foersters Bild zu bleiben, beide trocken gelegt werden, die Fakultäten und die Kirche. Die Fakultäten, indem ihr die Studenten entzogen würden; die Kirche, indem die Errichtung eigener kirchlicher Bildungsanstalten die Studenten der Theologie herauszöge aus der Universitas literarum. Gerade um dieser Entwicklung vorzubeugen, um der Kirche und der theologischen Fakultäten willen, trete ich für das Schiedlich-friedlich, für die Mitwirkung der Kirchenbehörde bei der Berufung der theologischen Professoren ein.

Glosse 13. Ich hatte geschrieben, es „könnte auch bald die Zeit kommen, da sich die kirchliche Mitwirkung bei den Berufungen als ein Schutz der Fakultäten und ihrer Freiheit erwiese." Dazu Foerster: „Das kann nur heißen: Die Kirchenregierungen bieten sich den Fakultäten als Schutz gegen den religiösen Sozialismus an, dieses Schreckgespenst aller Kirchenmänner." Wieder sage ich: Nein, es kann auch Anderes heißen. Und es heißt in meinem Mund schon deshalb Anderes, weil ich nicht gewohnt bin, mich vor Schreckgespenstern zu fürchten. Foerster weiß von mir, kann es jedenfalls aus vielen meiner Veröffentlichungen wissen, daß ich den religiösen Sozialismus genau so positiv würdige wie er, und daß er ihm genau so besorgt gegenübersteht wie ich. Foerster kann mir auch zutrauen, daß ich an den theologischen Fakultäten einem wissenschaftlichen religiösen Sozialismus genau das gleiche Recht einräume wie jeder anderen wissenschaftlichen Richtung. Aber Foerster weiß auch und weiß besser als ich, wie stark heute das Bestreben dahin geht, die Universitätslehrstühle nicht nach der wissenschaftlichen Leistung und Richtung, sondern nach der politischen Einstellung des Professors zu besetzen, d. h. die Universitäten der Parteipolitik zu unterwerfen, nicht anders als die allgemeine Staatsverwaltung, die Schule und die Rechtspflege. Greift dieses Bestreben auch auf die Besetzung der theologischen Lehrstühle über, dann könnte sich allerdings die Mitwirkung der Kirche als ein Schutz der Fakultäten und ihrer Freiheit erweisen. Sei es, daß die Kirche nur ein gutachtliches Votum abgeben darf, mit dessen Abgabe sie aber doch das Ihre für die Freiheit der Fakultäten getan hätte, sei es vollends, wenn nach Foersters vierter Glosse das gutachtliche Votum der Kirchenbehörde tatsächlich als ein dezisives wirken würde!

Fasse ich zusammen: Foerster durfte meine Darlegungen bekämpfen, heftig bekämpfen, aber doch nur in aller strengen Sachlichkeit! Ich hatte keinen Anlaß gegeben, derart, wie es Foerster getan hat, persönlich zu werden, und ich hatte mich von einem führenden Mitglied unseres Kreises auch der übrigen Art Polemik nicht versehen, vollends nicht nach 20 Jahren Waffenbrüderschaft. Ein katholischer Professor der Theologie hat einmal schmerzlich darüber geklagt, daß sich die Kirchenmänner im Kampf gegen die Professoren darin gefallen, die Behauptungen des Gegners zu verzerren, um sie besser bekämpfen zu können, und aus ihnen Folgerungen zu ziehen, die der Professor selbst niemals daraus zöge. Es tut mir um der Verehrung willen, die ich gegen Foerster hege, um des Respektes willen, den ich vor ihm habe, und um der religiösen und theologischen Gesinnungsgemeinschaft willen, die mich mit ihm verbindet, bitter leid, daß sich hier der evangelische Professor gegen den Kirchenmann in solcher Polemik gefallen hat. Falls er sich wirklich darin gefällt! Denn ich bin gewiß, daß er sie selber bald gern ungeschehen machte!

2

Und nun: worum handelt es sich in der Sache?

Rade hatte behauptet, die preußische Kabinettsordre von 1855, die dem Kultusminister die Pflicht auferlegt, bei der Berufung theologischer Professoren ein kirchenbehördliches Gutachten über Bekenntnis und Lehre des zu Berufenden einzuholen, habe keinen juristischen Wert mehr. Diese Behauptung habe ich bestritten und meinerseits behauptet, daß aus staatsrechtlichen Gründen auch für die neupreußischen Provinzen das Verlangen der Kirchenbehörden berechtigt sei, bei der Berufung theologischer Professoren mitzuwirken. In welcher Form diese Mitwirkung erfolgen solle, habe ich offen gelassen. Vielmehr, ich habe kein Hehl daraus gemacht, daß nach meiner persönlichen Auffassung die von Rade vorgeschlagene Verständigung zwischen Fakultät und Kirchenbehörde den besten Weg zur kirchlichen Mitwirkung eröffnet. Logischer Weise hätte sich die Polemik Foersters gegen Rade richten müssen, nicht gegen mich; denn nur der Unterbau war mein Sondergut, mein Ziel war Rades Ziel. Ich habe starke sachliche Zweifel, ob sich dies Ziel erreichen läßt; aber ich habe mich zu ihm bekannt und bekenne mich nochmals ausdrücklich zu ihm. Ebenso, wie ich jedes Wort aufrecht erhalte, das ich über die Freiheit der theologischen Wissenschaft geschrieben habe. Ja, ich bin ein Kirchenmann und schäme mich nicht, es zu sein. Aber ich habe in meiner bescheidenen kirchenbehördlichen Tätigkeit noch niemals Anlaß gehabt, meine theologische Überzeugung zu verbergen, und habe jede Gelegenheit benützt und gedenke es auch fernerhin zu tun, um einer theologischen Wissenschaft das Wort zu reden, die kirchenbehördlich nicht bevormundet wird und ihr Korrektiv in sich selber trägt.

Der Unterschied zwischen Foerster und mir ist der: Foerster geht von der Theologie, ich gehe von der Kirche aus. Beide gehören zusammen; die Kirche hörte auf, Kirche zu sein, wenn sie auf die Theologie verzichtete, hörte auf, evangelisch-protestantische Kirche zu sein, wenn sie die theologische Freiheit einengen wollte. Aber ich berücksichtige die Entwicklung, die das Verhältnis von Staat und Kirche seit 1850 genommen hat. Ich ertrage es als Kirchenmann nicht, daß der Staat, der religiös neutrale, unchristliche, heidnische Staat — und das ist kein Vorwurf gegen ihn; der heutige Staat muß religiös neutral, christlich, heidnisch sein —, daß der Staat der Kirche ihre künftigen Pfarrer heranbildet, ohne daß die Kirche bei der Berufung des Ausbildungspersonals mitzuwirken hätte. Ich verlange gar nicht, daß um jeden Preis das Konsistorium die mitwirkende Stelle ist. Würde sich neben der Kirchenbehörde, der — ich gehe darin mit Foerster einig — in erster Linie die Verwaltung der Kirche obliegt, und unabhängig von ihr als Organ des Kirchenvolkes und von ihm gewählt ein Lehrkollegium herausbilden, das unter anderem bei der Berufung von theologischen Professoren das Gutachten abzugeben hätte, zu dem jetzt in Altpreußen der Oberkirchenrat berechtigt und verpflichtet ist, so würde ich diese Entwicklung vermutlich begrüßen. Aber so weit sind wir nicht. Anderseits ist es nach der Trennung von Staat und Kirche ein logischer Widersinn, daß der Staat das Ausbildungspersonal — ich bitte den Ausdruck nicht zu pressen; ich weiß genau, daß die theologischen Professoren auch andere Aufgaben haben — für die künftigen Diener der Kirche stellt, ohne daß die Kirche bei seiner Berufung mitzuwirken hat.

Die Kirche besitzt für diese Mitwirkung aber zur Zeit kein anderes Organ, als die Kirchenbehörde, der die Leitung aller kirchlichen Angelegenheiten obliegt. Also muß auch die Kirchenbehörde die mitwirkende Stelle sein; der Not gehorchend auch dann, wenn ihr Charisma hiefür zu bezweifeln wäre.

Zu erörtern bleibt meines Erachtens nur noch Zweierlei: die Rechtsgültigkeit der Kabinettsordre von 1855 und der Foersterſche Staats- und Kirchenbegriff.

Die Frage nach der Gültigkeit der Kabinettsordre vom 5. Februar 1855 ist lediglich eine Quaestio facti. Diese Kabinettsordre lautet:

Auf den Bericht vom 13. Januar d. J. bestimme ich hierdurch zur Ergänzung des von mir genehmigten Ressortreglements für die innere Kirchenverwaltung vom 29. Juni 1850 und um den Behörden der evangelischen Kirche die Ausübung der ihnen obliegenden Pflicht zur Wahrung des Bekenntnisses beim evangelischen Religionsunterrichte an den Volksschulen, den Schullehrer-Seminarien und höheren Schulen möglich zu machen, daß die in diesen Unterrichtsanstalten zu gebrauchenden Religionslehrbücher der Genehmigung der Kirchenbehörden unterliegen sollen, und daß auch bei der Anstellung der ordentlichen und außerordentlichen Professoren der Theologie an den Universitäten und der evangelisch-geistlichen Räte bei den Regierungen, insofern dieselben zugleich Mitglieder der Konsistorien sind, so wie der Direktoren an den evangelischen Schullehrer-Seminarien jedesmal das Gutachten des Evangelischen Oberkirchenrats in Beziehung auf Bekenntnis und Lehre des Anzustellenden zu erfordern ist. ...

Das Ressortreglement vom 29. Juni 1850 hatte den Oberkirchenrat errichtet und seine Zuständigkeit festgesetzt. Diese Zuständigkeit ist späterhin mehrfach ergänzt worden; eine solche Ergänzung liegt in der Kabinettsordre vom 5. Februar 1855 vor. Sie stellt keineswegs einen einseitigen Rechtstitel dar, etwa eine Verpflichtung, die der König dem Staat auferlegt hätte, ohne damit der Kirche ein Recht zu gewähren; er hat sie vielmehr gleichzeitig dem zuständigen Staatsminister und dem Evangelischen Oberkirchenrat zugefertigt. Der König hat darin als Staatsoberhaupt und Summus episcopus zugleich gehandelt und in dieser Doppeleigenschaft einen vertragsähnlichen Zustand zwischen dem preußischen Staat und seiner evangelischen Landeskirche herbeigeführt. Vgl. dazu Johannes Duske, Die Dotationspflicht usw., Berlin 1929, S. 23. Nach Duske hat noch der letzte preußische Kultusminister, D. Becker, die Kabinettsordre durchaus in diesem Sinn bewertet. Sie ist geltendes Recht, an das sich der preußische Staat noch heute zu halten hat und tatsächlich hält. Wie man über ihr inneres Recht und ihren sachlichen Wert urteilen mag, ist eine Frage für sich; über ihre rechtliche Geltung erübrigt sich für den Bereich der altpreußischen Landeskirche jede Erörterung.

Schließlich Foersters Staats- und Kirchenbegriff.

Es ist mir peinlich, einen kirchengeschichtlich derart kenntnisreichen und kirchenrechtlich derart bewanderten Mann wie Foerster auf den Unterschied zwischen der Kirchenhoheit und der Kirchengewalt des Staates aufmerksam machen zu müssen. Natürlich ist der Staat der Kirche übergeordnet; aber zunächst doch nur so, wie er allem übergeordnet ist, das sich in seinem Bereich vollzieht. Selbst daß man essen und trinken, arbeiten und schlafen, Zeitung lesen und Artikel schreiben kann, ist nur möglich dank der Staatshoheit. Auch daß der Staat in gewisse äußere Verhältnisse der Kirche eingreifen kann, ist berechtigt. Darüber hinaus ist aber gerade der von Foerster gewählte Vergleich mit einer Stadtgemeinde und ihrer Obrigkeit lehrreich. Der Staat schafft die Gemeindeordnung und stellt dadurch die Verwaltung der Gemeinde auf einen Rechtsgrund. Damit hört aber seine Vollmacht auf, sofern sich die Stadtverwaltung an die vom Staat gegebenen Gesetze hält; die Stelle, der sie Rechenschaft schuldet, ist die Stadtverordnetenversammlung, nicht der Staat. So auch bei der Kirche. Der Staat hat den Rechtsboden geschaffen, auf dem sie sich bewegt; aber das materielle Recht hat sich auf diesem Rechtsboden die Kirche selbst gegeben. Ihre Landeskirchenversammlung, nicht die Staatsregierung hat die Kirchengewalt. Über die theologischen Fakultäten hat der Staat nicht nur die Hoheit, sondern auch die Gewalt. Die beiden Konstruktionen, die Foerster neben eine stellt, nämlich die Kirchenbehörde, vom Staat geschaffen zur Wahrung bestimmter Interessen der bestehenden evangelischen Gemeinden, und die Fakultät, vom Staat gebildet zur Pflege der theologischen Wissenschaft, stehen zu demselben Staat in Wirklichkeit ganz verschieden: die Kirche empfängt von ihm nur die Rechtsfähigkeit, während die Fakultät auch materiell unter ihm steht und letztlich von ihm regiert wird.

Endlich ist die Kirche, der die Fakultät ihre Diener bildet, nicht die allgemeine Glaubensgemeinschaft, sondern die verfaßte Kirche. Wann hätte je eine nichtverfaßte Glaubensgemeinschaft einen Pfarrer in ihren Dienst gestellt? Der Pfarrer ist Diener der verfaßten Kirche oder er kann überhaupt nicht Pfarrer sein. Daß er in ihrem Dienst Konflikte auf sich nehmen muß, Konflikte zwischen der Glaubensgemeinschaft und der verfaßten Kirche, weiß ich so gut wie Foerster; ebenso, daß er in solchem Konflikt seinem Gewissen folgen muß. Das spricht aber nicht gegen Recht und Notwendigkeit einer kirchlichen Obrigkeit. Auch eins mag cum grano salis richtig sein, daß „die Kirchenregierung ihren Auftrag nicht von der Kirche, nicht einmal vom Kirchenvolk, sondern von der Parteimaschine" empfängt; weiß aber Foerster einen besseren Weg? Auch der Kultusminister, dem Foerster die Berufung der theologischen Professoren allein überlassen will, ist „Exponent" der Masse und ihrer Parteimaschine! Entspricht uns die „Parteimaschine" nicht, dann haben wir dafür zu kämpfen, daß sie besser wird, aber nicht die „Kirche" zu verwerfen und die Kirchenbehörde zur Ohnmächtigkeit zu verdammen.

Nicht ich unverbesserlicher Kirchenmann, ein ausgesprochenes „Weltkind", ein sehr freiheitlicher Universitätsprofessor, freilich nicht der Theologie, hat es zu den seltsamsten Widersprüchen gerechnet, „daß gegenwärtig noch immer so viele Glieder der evangelischen Kirche nichts lieber sehen, als wenn diese ihre eigene Gemeinschaft möglichst wenig Macht besitzt und beileibe keine Vollzugsgewalt". So Wilhelm Heinrich Riehl im Jahr 1850; er hat leider noch heute Recht!

Frankfurt a. M. Johannes Kübel

Nachwort. Es war dem Herausgeber eben nur möglich, diesen Aufsatz noch vor Schluß der Redaktion in dieser Nummer unterzubringen. Und warten lassen sollte man ihn nicht, zumal wir diesmal die leidige Drei-Wochenpause vor uns haben.

Ich rate, daß die Leser sich nicht bei den persönlichen Auseinandersetzungen aufhalten. Die machen wir innerhalb unserer Freundschaft ab. Aber überall steckt im Persönlichen das Sachliche auf welches es ankommt. Und dieses ist wichtig genug.

Heute auch nur ein vorläufiges Schlußwort hinzuzufügen, ist unmöglich. Es ist aber überhaupt für ein Schlußwort die Zeit noch nicht da. Erst anfangen müssen die Verantwortlichen, mit der Streitfrage sich ernstlich zu beschäftigen. Ehe sie rechtschaffen verhandelt ist, darf u. E. das sogenannte evangelische Konkordat nicht zustande kommen. Es liegt auch jetzt nicht viel an ein paar Wochen. Die Gefahr ist die, daß mit Hilfe des Staates heut eine Entscheidung über das Verhältnis von „Kirche" und Fakultät auf Jahrzehnte (Jahrhunderte) hinaus vertragsmäßig festgelegt wird, die dem gegenwärtigen Stande nicht mehr entspricht.

Nicht nur der kommende Fakultätentag, sondern auch der kommende Theologentag hat alle Ursache, sich mit der Angelegenheit gründlich zu befassen. Der Staat soll ihm dazu Zeit lassen. Wenn aber diese Instanzen die nötige Aufmerksamkeit dafür nicht aufbringen sollten, so wird der Staatsvertrag ihn höchst beiläufig erledigen — „da die Wächter schliefen". R

Wider anmaßenden Begriffsgebrauch der Hyperorthodoxie

Was der Herausgeber dieses Blattes in Nr. 13 Sp. 660/1 zur Antwort auf die Frage „Wer ist die Kirche — Konsistorium oder Fakultät?“ schrieb, hat den Herausgeber der „Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung“ D. Laible veranlaßt, in Nr. 29 Sp. 693/4 unter Anderem zu bemerken:

Die theologischen Fakultäten sind es, von denen die Kirche ihre mit Schrift und Bekenntnis zerfallenen Prediger nun seit Jahrzehnten bezieht zum Schaden der Gemeinden, zur Entfremdung der Gläubigen von der Kirche. Hat D. Rade nichts von der Anklage gegen die Universitätstheologie gehört, die auf der Hamburger Luthertagung ein junger Theologe öffentlich erhob? „Wenn wir predigen, was wir auf der Universität gelernt haben, kann uns die Kirche nicht brauchen; und doch zwingt uns die Kirche auf diese Universitäten.“ Gewiß war die Anklage einseitig und übertrieben, denn es gibt noch Universitäten, wo die Schrift als Wort göttlicher Offenbarung gilt, und es gibt noch Professoren, die den Glauben der Kirche lehren. Aber weithin wird dieser Glaube an den Universitäten nicht mehr gelehrt, sondern zerstört, und die Schrift wird ihres göttlichen Charakters entkleidet. Diese heillose Saat geht in den Herzen der Studierenden auf, diese bringen sie später zu den Gemeinden. Und die Kirche schlägt ihre Hände zusammen, ratlos, was sie tun, wie sie ihre Pfarrer von der verhängnisvollen Wirkung des Universitätsbetriebes retten soll. Und da sagt D. Rade, diese Fakultäten seien „die Kirche“ und hätten das „Recht kirchlicher Erstgeburt“? Nein, das haben sie nicht. Sondern die preußische Kirche wartet jetzt auf ein Konkordat, wo sie ein Wort darein zu reden hat, wie die theologischen Lehrstühle besetzt werden sollen, damit aus der Anarchie ihrer Theologenausbildung wieder eine Ordnung werde. Die Hochschullehrer sollen Diener der Kirche sein, nicht ihre Herren; darin sind alle Vertreter der Offenbarungstheologie einig.

Man muß wieder einmal gegen die Anmaßung in Laibles Gebrauch von „Gläubige“, „Kirche“ und „Offenbarungstheologie“ protestieren.

Friedrich Naumann hat in diesem Blatte 1910 Nr. 3 Sp. 60 erzählt:

Als ich meinem Vater vor mehr als 25 Jahren sagte: „Vater, ich werde zum Konsistorialrat fahren, um mit ihm zu reden, ob ich bei meinen vielen Abweichungen vom vorgeschriebenen Bekenntnis Geistlicher werden kann“, hat er mir geantwortet: „Wozu willst du mit dem Konsistorialrat reden; er bedeutet in der Kirche Gottes gar nicht mehr als du und ich; was wir beide hier auf dem Felde miteinander beschließen, das will die Kirche ebensogut, wie das, was die Konsistorialräte beschließen.“ Das war eine richtige lutherische Ansicht.

Man muß nur auch richtig hinzufügen: was zwei Altgläubige dort auf dem Nachbarfelde miteinander beschließen — etwa gegen Naumann Sohn wegen seiner vielen Abweichungen vom vorgeschriebenen Bekenntnis —, das will die Kirche ebensogut, wie das, was die beiden Naumann beschließen. Der Konsistorialrat bedeutet in der gegenwärtigen Kirche Gottes, die aus Alt- und Neugläubigen besteht, jedenfalls auch den Vermittler.

Obwohl unsereins selbstverständlich den Neuprotestantismus und die Bibelkritik für von Gott in Seiner Kirche gewollt, für Ihm wohlgefälliger hält als D. Laibles Altprotestantismus, Buchreligiosität und Feindschaft gegen die Bibelkritik, maßen wir uns selbstverständlich seinen exklusiven Gebrauch von „Kirche“ nicht an. „Und die Kirche schlägt ihre Hände zusammen“ usw. Die ganze Kirche? „Ihre Pfarrer vor der verhängnisvollen Wirkung des Universitätsbetriebs retten“ — will das die ganze Kirche? Wollen z. B. all die vielen Juristen, Volks-, Mittel- und Hochschullehrer z. B. in Leipzigs Kirchgemeindevertretungen, daß ihre Pfarrer ihre Ausbildung nicht mehr auf der theologischen Fakultät einer deutschen Universität erhalten, sondern auf „Gemeindefakultäten“? Daß „die Kirche“ solche errichtet, ist nach Laible (AELKZ 1929 Nr. 1 Sp. 6) bei dem „Niederreißen“, dem „Ruin“ an den Universitäten nächstens ein Muß *).

*) Es ist doch recht bemerkenswert, daß den Kreisvereinen für Innere Mission in den „Bausteinen“, Monatsblatt für Innere Mission, April 1926 (Nr. 694 S. 70) von dem Pfarrer an der „Domkirche“ in Dresden A. v. Kirchbach auch die Aufgabe gestellt wurde: „in den Gemeinden das Interesse an der Entwicklung unserer Fakultäten“ zu wecken, „das gegebenenfalls die Möglichkeit gibt, sich unabhängig zu machen von staatlich bestimmten Fakultäten“.

Zu seinem Satz „Und die Kirche schlägt ihre Hände zusammen“ usw. muß man vergleichen, was er 1925 schrieb (AELKZ Nr. 5 Sp. 73): „Die Mehrzahl der Pastoren lehrt so, wie sie es von dem Katheder der Kritik gehört hat. Aber die so lehren, verlieren meist das Vertrauen der Besten in ihrer Gemeinde.“ Dieses Werturteil, daß die Gegner der Bibelkritik die „besten“ Gemeindeglieder seien, ist eine Anmaßung. —

Eine zweite folgte dicht darauf. „Die gläubige Gemeinde bleibt gegenüber der Bibelkritik bei ihrem Nein.“ Da haben wir die Inanspruchnahme von „gläubig“ für die Gemeindeorthodoxie, die sich ja auch in jenem gegen Rade Geschriebenen findet. Gegen die Anwendung von „gläubig“ oder „ungläubig“ auf die Frage nach der Stellung des Pfarrers zum Bekenntnis hat D. Ihmels (in Laibles Zeitung 1919, 668/9) gesagt: sie „vergiftet geradezu die Verhandlungen und sollte daher unbedingt vermieden werden“. Auch „die gläubige Gemeinde“ ist vergiftend. Gegen Bibelkritisches in Althaus' Eschatologie schrieb Laible (1927, 390): „Die Gemeinde kann und wird dieser Theologie nimmermehr folgen.“ Auch dies ist anmaßend. Die Gemeindeorthodoxie ist nicht „die Gemeinde“. Zur Gemeinde, zur Kirche gehören auch diejenigen, welche sich von Althaus überzeugen lassen und solcher Theologie folgen. —

Eine Anmaßung und schlimme Irreführung bedeutet auch Laibles Auszeichnung einer Theologie als „Offenbarungstheologie“, „offenbarungsgläubige“ Theologie. Gegen den Terminus „Offenbarungstheologie“ hat in diesem Blatte 1905 Nr. 15 Sp. 354 G. Wobbermin die schwersten Bedenken geäußert:

Dieser Begriff ist 1. vieldeutig, und folglich wissenschaftlich unbrauchbar; er erweckt 2. den Schein unberechtigter Anmaßlichkeit. Alle (christliche) Theologie ist Offenbarungstheologie, da sie es mit der christlichen Religion als Offenbarungsreligion zu tun hat. Strittig ist nur gerade das Offenbarungs-Verständnis. Die theologischen Differenzen liegen also unterhalb des Offenbarungsbegriffs, und die betreffenden Probleme sind folglich nicht durch diesen selbst zu lösen oder auch nur zu fördern.

D. Kattenbusch hat soeben in der Friedrich Schmidt-Ott dargebrachten Festschrift „Aus fünfzig Jahren deutscher Wissenschaft“ S. 52/3 geschrieben: „Die ‚religionsgeschichtliche Schule‘ hatte ja natürlich auch wieder Extreme ... man vermißt bei dem trotz allem vielverdienten W. Bousset ... die Vorsicht leider sehr.“ Zu dessen Verdiensten gehört der Vortrag „Die Mission und die sogenannte Religionsgeschichtliche Schule“ 1907. Er beweist hinter Bousets Offenbarungsverständnis „eine supranaturalistische, dualistische Weltanschauung“, die Annahme eines „ständigen Hineinwirkens neuer Kräfte aus einer uns gänzlich unerreichbaren und undurchdringbaren, schlechthin wunderbaren Tiefe göttlichen Daseins in diese Welt“. Die Religionsgeschichtler könnten nur nicht anerkennen „jene Lehre von dem absoluten Unterschiede einer allgemeinen Offenbarung und einer speziellen, toto genere verschiedenen Offenbarung im Alten und Neuen Testament, — diese Auseinanderreißung des menschlichen Lebens in zwei disparate Hälften“. Die Religionsgeschichtler könnten nur nicht anerkennen „die erschreckende Behauptung, daß alle nichtchristliche Religion überhaupt eigentlich keine Religion sei“. Aber sogar der extreme Bousset fordert die auf einer „Willensentscheidung“ beruhende „Anerkennung des christlichen Glaubens als einer unüberbietbaren Größe“, die „Grundüberzeugung von der Abgeschlossenheit und Vollendung göttlicher Offenbarung“. „Die Frömmigkeit kann sich nicht mit etwas nur Vorläufigem und Relativem zufrieden geben“. Mag Bousset der totalen Einzigartigkeit und der Ein-

maligkeit, die von dem Evangelium und der Person Jesu gelten, nicht gerecht geworden sein — sogar dieser Religionsgeschichtler ist „Offenbarungstheologe" sogar in dem Sinne, daß er die christliche Religion, deren Ursache die Offenbarung Gottes in dem Evangelium und der Person Jesu ist, als die „schlechthin unüberbietbare", als die „allein zur Herrschaft berufene und siegende Universalreligion" auffaßt. Wie viele historisch-kritische Theologen sind der speziellen Offenbarung Gottes im alten Sinne noch näher gekommen!

Welches ist denn das Offenbarungsverständnis Laibles, womit er die Theologen mißt? Es wird recht deutlich bei jener seiner Auseinandersetzung mit Althaus' Eschatologie (1927, 390/1):

> Gerade, weil die Endweissagungen ... dunkel sind, haben wir sie um so mehr zu glauben, denn hier redet Gott. ... Gerade so hat es Gott gefallen, seiner Gemeinde zu zeigen, was werden soll, das Ewige in menschliche Sprache fassend. ... Wir haben gar nicht die Möglichkeit, es uns anders zu denken, als Gott es sagte; es hats ja noch kein Auge gesehen. ... Die Gemeinde steht und fällt mit der Schrift. Die Theologie ist aus der Zeit, die Schrift aus der Ewigkeit. ... Die Schrift bleibt, wie sie ist, denn Gott bleibt, wie er ist.

Ist dieses Offenbarungsverständnis Laibles sehr fern von der Gleichung der lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts: Offenbarung = Schriftinspiration? Sein buchreligiöses Axiom, das ihn zum Erzfeind der Bibelkritik macht, ist: Die Bibel ist ein vom ewigen Gott in die Hand des Menschen gelegtes Stück aus der Ewigkeit. Gegen solche massive Bibelvergötterung muß man protestieren, wenn sie anmaßend und vergiftend wird. —

Von „allen Vertretern der Offenbarungstheologie" redet Laible am Schluß seines Angriffs auf Rade. Gibts denn aber noch viele Vertreter der „offenbarungsgläubigen" Theologie nach seinem Offenbarungsverständnis? Er schreibt dort: „Es gibt noch Universitäten, wo die Schrift als Wort göttlicher Offenbarung gilt", aber weithin werde an den Universitäten „die Schrift ihres göttlichen Charakters entkleidet". An welchen Universitäten, so muß man neugierig fragen, gilt die Schrift als „Wort göttlicher Offenbarung", als „göttlicher Charakter" habend im Sinne von Laibles massiver Bibelvergötterung? Welche Theologen sollen denn die „Gemeindefakultäten" bilden, die „die Kirche" schließlich errichten müsse? 1929 Nr. 1 Sp. 6 verwies Laible z. B. auf die Festschrift für Ihmels: „Wie viele Zeugen Gottes! Nein, die Kirche ist nicht verarmt an hervorragenden Lehrern." Risum teneatis, amici? Sind denn die Mitarbeiter Althaus, Leipoldt, Reinhold Seeberg, um nur diese zu nennen, Lehrer für „die Kirche" Laibles, „Offenbarungstheologen" im Sinne seines Offenbarungsverständnisses? Hatte er nicht erst 1927 gegen Althaus' Eschatologie geschrieben: „Die Gemeinde kann und wird dieser Theologie nimmermehr folgen"? Stimmt Althaus' „Christologie des Glaubens", die er in jener Festschrift lehrt, zu der trinitarischen Zweinaturenlehre der Formel Luthers „wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren" usw., der laienbiblischen Formel, die für die Laien- und Bischofsorthodoxie und die Laiblesche der Maßstab der Orthodoxie ist? Könnte „die Gemeinde" in einer ihrer „Gemeindefakultäten" Karl Heim tolerieren? Ich wiederhole aus meinem Augustanabuch (S. 262): „Die Reformatoren würden auch den meisten sogenannten ‚Offenbarungstheologen' von gestern und heute z. B. gründlich gelehrt haben (und lehren), was kirchliche Trinitätslehre und vollständiges, unverfälschtes Bekenntnis derselben ist' — man stelle sich einmal das Urteil der Reformatoren über eine Fidei ratio Karl Heims vor!" Laibles Eigenbegriff von „Offenbarungstheologie" berührt sich mit dem der amerikanischen Lutheraner, die, wie mir ein Kenner von ihnen sagt, von deutschen Theologen fast nur noch Elert anerkennen, weil er früher Direktor des Theologischen Seminars der preußischen — Altlutheraner in Breslau war.

Aber als Herausgeber der „Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung" kann Laible seinen Eigenbegriff von „offenbarungsgläubig" nicht durchsetzen. Er läßt z. B. einen Theodor Kaftan mitarbeiten, der ja auch Vorstandsmitglied der „Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz" ist. Als ob „die Gemeinde" Kaftans „Moderner Theologie des alten Glaubens" folgen könnte! Vom Standpunkt des „alten Glaubens" aus ist die „moderne" Christologie Kaftans völlig unduldbar wegen ihrer Stellungnahme zum Trinitätsdogma, zum „sitzend zur Rechten Gottes" und zum Beten zu Christus. Noch 1928 brachte Laibles Zeitung (Nr. 19 Sp. 442 ff.) einen Artikel Kaftans mit „der Gemeinde" so anstößigem Herabsehen auf die Bekenner des Zweinaturendogmas, Bevorzugen der Poesie, Bemäkeln des lutherischen Katechismus, daß Laible hinten Sp. 460 in derselben Nummer 19 die „Bemerkung" für nötig erachtete: „Wir machen darauf aufmerksam, daß die Verantwortung für die unterzeichneten Artikel die betreffenden Verfasser tragen." Ist „die Kirche" wirklich nicht arm an „Offenbarungstheologen"? Laible scheint einen elastischen Begriff von „Offenbarungstheologie" neben seinem Eigenbegriff zu haben, der seinem bibelvergötternden Offenbarungsverständnis entspricht.

Es ist dem Neuprotestanten diffizil, gegen Hyperorthodoxie und Fundamentalismus nicht satirisch zu werden und nicht aus „Arioſt" in Meyers „Huttens letzte Tage" mutatis mutandis (wir verzichten auf „Kerl"!) vorsehungsgläubig, zukunftssicher aufzubieten:

> Hier läuft ein Kerl und schwingt die Halebard,
> Der's nicht bemerkt, daß er getötet ward!
> Bei meinem Bart! Das Bild der alten Zeit,
> Die hoch die Waffe führt und schilt und schreit,
> Den jungen Tag bekämpft mit Trutz und List
> Und nicht bemerkt, daß sie verstorben ist!

Ein Morgenrot war schon Luthers Bibelkritik.

Leipzig Karl Thieme

Die religiöse Wirklichkeit und die psychologischen Wissenschaften

Vom Ersten Religionspsychologischen Kongreß in Erfurt

3

Durch den Vortrag von Gruehn-Dorpat (Berlin): „Die Abhängigkeit der Sinn-Erfassung von der Wertung; Experimente zur religiösen Erkenntnistheorie" wurden viele der Teilnehmer zum ersten Mal mit den Methoden und Ergebnissen der religionspsychologischen Forschung auf experimenteller Grundlage bekannt gemacht.

Gruehn ging von der Frage aus, ob eine religiöse Sinnerfassung der Welt überhaupt möglich und ein tieferes Verständnis der Weltwirklichkeit zu erreichen sei, ohne daß man bestimmte, subjektiv-willkürliche Deutungen in sie hineinprojiziere. Ohne wissenschaftliche Präzision und Prüfung des seelischen Tatbestandes sei die Lösung nicht möglich. Aber Sinnerfassung ist immer zugleich Wertung, und da Wertung ohne eine Stellungnahme zu bestimmten Gegebenheiten nicht möglich ist, so gilt es auf dem Wege des experimentellen Fragens an das Werterlebnis heranzukommen. Zu diesem Zweck legt Gruehn seinen Versuchspersonen einen bestimmten Satz vor und fordert auf: „Entscheide dich, ob dieser Satz für dich einen Sinn oder Wert hat!" Zunächst führt dieser Versuch zur Feststellung der recht verschiedenen Auffassung von dem, was unter Sinn verstanden wird: rein stilistisch oder logisch-grammatisch, sinnvoll seinem gedanklichen Gehalt nach, dann sinnvoll, weil der Satzinhalt dem Erfahrungsbesitz der Versuchsperson entspricht oder auch ihren höheren Zielen und ihrem Wertsystem. So lassen sich bestimmte

Gruppen unterscheiden, die unter Sinn mehr das Rationale oder durch Vertiefung und Besinnung Gewonnene verstehen. In jedem Fall offenbaren sie sich als Träger eines bestimmten Wertsystems. Wertung und Sinnerfassung sind nichts Willkürliches. Sie vollziehen sich nach ganz bestimmten Gesetzen, die auch der Wertordnung der Welt zu Grunde liegt. Denn „wer kann sich tiefe Erlebnisse geben?" Zugleich drängt jede Wertung auf Objektivität. Die Frage erhebt sich, wo die Wahrheit bliebe, wenn jeder Mensch ein eigenes Wertsystem, für das er objektive Geltung beansprucht, habe. Und weiter, wie kann sich die im Werterlebnis gegebene Werterkenntnis wissenschaftlich rechtfertigen?

Für den Religionspsychologen gilt es zunächst, die verschiedenen Wertsysteme zu ermitteln und darzulegen bei sorgfältiger Beobachtung der wertpsychologischen Gesetze. Sodann müßten die Wertsysteme gesondert werden nach dem Gesichtspunkt der ihnen eigenen Aufbaukräfte und schließlich „ein gesundes, normales Wertsystem" festgestellt werden, mit dessen Realisierbarkeit die Möglichkeit des Aufbaus einer objektiven geistigen Welt erwiesen sei. Gerade in unserer Lage müßten wir jetzt den Mut finden, zu sagen: „Es gibt eine objektive Wertwelt."

Den Religionspsychologen interessiert an diesen Ausführungen vor allem die experimentelle Methode. Gruehn ist als Schüler Girgensohns der Überzeugung, daß die Religionspsychologie erst dann wissenschaftliche Geltung bekomme, wenn sie am konkreten Objekt forsche und auf diesem Wege zu exakten Ergebnissen komme. „Alle historischen Zeugnisse und Berichte sind Fragmente einer viel reicheren Wirklichkeit, über die die Quellen schweigen." So Girgensohn in seinem Werk über den seelischen Aufbau des religiösen Erlebens (Leipzig 1921 S. 7). Daraus folgert er, daß ein gedeihlicher Fortschritt der wissenschaftlichen Religionspsychologie nicht aus historischer Forschung, sondern nur aus dem Studium der gegenwärtig lebenden Menschen gewonnen werden kann (S. 11). Und jeder Fortschritt in derartig gewonnener Tatsachenerkenntnis bereichert dann auch unser historisches Verständnis. Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei noch der grundlegende Satz zitiert: „Gottes Gegenwart als wirkliches Erlebnis erlebt, wird Niemand planmäßig experimentell zu erzeugen wagen, dem Ehrfurcht vor dem Göttlichen eigen ist, und ich habe Derartiges nie geplant" (S. 12). Wohl aber könne man mit Menschen experimentieren, die ein religiöses Erlebnis gehabt haben. Aber das ist eben die Frage für eine Reihe von Religionspsychologen. Ich nenne etwa Beth. Er kennt zwar die Exploration, aber nicht das Experiment im Sinne Girgensohns. Für ihn besteht die eigentliche Arbeit der Religionspsychologie in der Feststellung von Tatbeständen, einer kausalen Analyse derselben und der Aufzeigung von Typen und Typenverflechtungen. Seine Methode ist auch empirisch und frei von jeder spekulativen und apologetischen Absicht, die bei James so oft gerügt wird. (Vgl. Beth, Religionspsychologie, Heft 1 S. 10).

Wir haben also Konstatierung und Analyse mit Anamnese auf der einen Seite, Experiment auf der andern. Hier wird die religiöse Ontogenese irgendwie freigelegt, im Experiment wird die Bedingung geschaffen, unter der eine Versuchsperson sich selbst mit ihren Inhalten darstellt. Um Gegensätze handelt es sich hierbei keineswegs, wenn auch um Unterschiede. Und da der Gruehn-Girgensohnsche Standpunkt trotz des Anspruchs, mit seiner Methode erst der Forderung exakter Wissenschaftlichkeit zu entsprechen, nicht die regula fidei für die Mitarbeit in der Internationalen Religionspsychologischen Gesellschaft ist und es für sie einen Standpunkt und eine einzige Methode ihrer ganzen Art nach gar nicht geben kann, so ist zu hoffen, daß auch Beth und seine Mitarbeiter sich dieser großen Arbeitsgemeinschaft nicht versagen. Wunderle z. B. und viele Andere sind auch nicht am Experiment orientiert und legen den geschichtlichen Zeugnissen als angeblich sekundären Quellen nicht geringeren Wert bei, nur weil ihnen gegenüber die empirischen Beobachtungsmöglichkeiten wie die Anwendung von Phonograph und Kamera bis hin zur Feststellung von Pupillenreaktionen versagen. Außerdem: in wieviel Fällen ist denn die Versuchsperson eine schöpferische religiöse Persönlichkeit wie etwa Augustin und Luther? In solchen Fällen gibt gewiß das zurückliegende historische Beispiel mehr Aufschluß als das Laboratoriumsbeispiel. Hier sieht man, wie sich die Methoden ergänzen müssen. Jede Vereinheitlichung wäre verfrüht und würde die vorliegenden Ansätze zerstören. Gerade aber auf dem Kongreß herrschte keinerlei dogmatisierende Tendenz. Man bildete eine wirkliche Arbeitsgemeinschaft, wie sie auf Kongressen ziemlich selten ist.

Auf die Frage des Wertproblems bei Gruehn kann ich hier nicht näher eingehen, obgleich es aufschlußreich wäre, seine Stellung im Vergleich zu der von Külpe und Haering zu diskutieren und etwa die Frage zu erörtern, ob Gruehn sein Resultat bezüglich des jedem Menschen innewohnenden Wertsystems wirklich rein experimentell gewonnen habe. Sicher ist jedoch so viel, daß er nicht einfach spekulativ vorgegangen ist, sondern daß sein Weg über Tatsachen führt. Freilich, so sehr er die Deduktion gemieden und die Induktion geübt hat, es ist nicht zu leugnen, daß die Gesichtspunkte seiner Forschung wieder einem ganz bestimmten Wertsystem entstammen.

4

Einen Höhepunkt bildete zweifellos der Vortrag des Leipziger Psychologen Volkelt. Er sprach über „die Bedeutung der genetischen Ganzheitspsychologie für die Psychologie der Religion". Aber, um es gleich zu sagen, nicht der Gestaltpsychologe als Künder seines hochkomplizierten, nur in schwer verständlichen Fachausdrücken wiederzugebenden Systems war es, der so stark anregend wirkte und z. T. einfach ergriff, sondern der religiöse Mensch, der durch die Psychologie hindurch sich zum Verstehen der Religion und zum Bekennen hindurch gearbeitet hatte. „Gott die strukturierteste Struktur", das war nur Religionsphilosophie, nur das Ausrichten und Anwenden der eigenen Systembegriffe auf das erlebte Letzte. Und die Aufforderung, das erwachsene Seelenleben nach genetischer Methode zu verstehen vor allem aus der urtümlichen Kindesmythologie heraus und aus den Formen primitiver Gottesgemeinschaft, weiter die Forderung eines religiösen Minimums im überkonfessionellen Sinn, wobei der Redner an das Reichsschulgesetz dachte, das alles wurde den Zuhörern auch lebendig. Aber erst als er Beispiele aus der religiösen Welt des Kindes brachte, ergriff er die Zuhörer. Die Art, wie er sie brachte, war das Bedeutsame.

Ich muß das so stark anmerken. Denn nicht etwa der Erbauungswert dieses Vortrags ist gemeint, sondern die einfache Tatsache, daß ein Schulpsychologe und Wissenschaftler so vom Religiösen sprechen kann. Das sind Zeichen der Wandlung in unserm ganzen Wissenschaftsbetrieb, wie ja auch die Diskussionen des Wissenschaftsbegriffes in den letzten Jahren von dieser Wandlung zeugen. Darüber hinaus waren solche Sätze beachtlich, die auf die Verborgenheit des religiösen Lebens in den Tiefen des Menschen hinwiesen. Zwar lebe im Menschen der Gestaltungsdrang, zwar wolle er die Gestalt schaffen, aber dieser Drang übersteige seine Gestaltungskraft. Darum tauche längst nicht alles Seelische im Bewußtsein auf, d. h. in der gedanklichen Sphäre, und darum werden weite Bereiche des religiösen Lebens verfälscht, wenn wir in das Bewußtsein des Kindes, des Konfirmanden, des Bauern und des schlichten Menschen unsere Glaubensbegriffe in ihre religiöse Seinswelt hineininterpretieren. Es gilt hier, die Tiefenzeichen, die aus dem See-

lenraum aufsteigen, zu beachten und dessen eingedenk zu sein, daß alle echten religiösen Gefühle Tiefengefühle seien.

In der Aussprache zeigte Stählin-Münster, wie auch sonst in den Diskussionen, die Möglichkeiten der praktischen Beherzigung und Verwirklichung in lebhafter, erfrischender Weise auf. Er wandte sich wie Volkelt gegen die Bewußtseinsdressur und die Überkultur der reinen Worterziehung und verglich den religiös zu erziehenden Menschen, besonders aber das Kind, mit einem Packesel, dem man immer noch mehr Denkstoffe und Begriffe aufpacke, wobei man ja doch wüßte, daß er nicht gehen könne und unter der Last liegen bleibe. Das Gegengewicht gegen die Züchtung des Rational-Bewußten sieht er als praktischer Theologe in dem Kult, dessen Formen eine ganz andere Sprache zu reden vermöge als Predigt, Unterricht usw. Ich möchte allerdings fragen, ob nicht auch gerade die stereotypen Formen des Kultus die Tiefengefühle eher zu bannen als zu aktivieren im Stande sind.

5

Als letzter Redner sprach der Psychiater Kronfeld-Berlin über „Psychotherapie und Religion". Er baute als Psychanalytiker das System der analytischen Therapie so klar und geschickt auf, wie es selten von Analytikern zu hören ist. Der Mensch im seelischen Leiden sei Gegenstand der Therapie. Die analytische Heuristik suche die organismische Betriebsstörung in der Tiefe, da, wo das Eigentliche vom Bewußten abgesperrt sei, durch Überwindung der Widerstände zu beseitigen. Sie tue es, indem sie das Ich zur Äußerung über seine Inhalte veranlasse. Es habe sich aber bald für den Psychotherapeuten ergeben, daß das Anwendungsgebiet seiner am kranken Seelenleben gewonnenen Kriterien zur Wesenserfassung des seelischen Leidens überhaupt erweitert werden müsse. Da der Konflikt, d. h. die innere Entzweiung, verbunden mit der Flucht vor den Aufgaben des Lebens, und die Unmöglichkeit, mit ihm fertig zu werden, in jedem Menschen bestehe, so stand der erweiterten Anwendung der pathologischen Kriterien nichts im Wege. Die Psychotherapie habe nun, indem sie vor dem Menschen überhaupt, der an Konflikten leidet, stand, die gleiche Aufgabe wie die Seelsorge und wirke auf Selbsteinkehr, Umkehr und Wandlung, ähnlich wie vor allem die Beichte, die durchaus ein therapeutischer Parallelfall sei. Denn die Absolution bedeute eine Ermutigung, dem Leben besser gewachsen zu sein. Dennoch bestünden starke grundsätzliche Unterschiede. Der Seelsorger führt zu Gott, der Psychotherapeut will den Leidenden gesund machen. Der Seelsorger gebe Werturteile über das Leiden ab und könne sich dabei auf eine Autorität berufen, während der Psychotherapeut, weil er keine Instanz hinter sich habe, Trost und Aufrichtung des Leidenden nicht ehrlich verantworten könne, sich auch der Deutung des Leidenssinnes enthalten müsse und darauf beschränkt bleibe, die Wirkungsmittel zur Aufhebung des Leidens immer feiner herauszuarbeiten. Damit seien die alten Deutungen relativiert, die alten Werttafeln zertrümmert. Denn die Gottesvorstellung sei für sie ein Infantilismus (vgl. hierzu Freud: Die Zukunft einer Illusion, Wien 1927, S. 70, 86), der, weil er eine Hemmung und folglich ein Leiden sei, geheilt werden müsse. So sei das religiöse Bewußtsein ein Abwehrmechanismus gegen Schuldgefühle. Auf der andern Seite bezeuge die Psychotherapie, da sie sich nicht als Autorität gebe — der Analytiker sei kein seelischer Vormund — eine tiefe Achtung vor der Autonomie der Persönlichkeit, und darum sei sie nicht irreligiös.

Diese Darstellung muß jeden Theologen sehr ernst stimmen. Sie beweist die Bedeutung und Macht der Psychoanalyse im Gegenwartsleben. Ihre Beweisführung ist sicher und einleuchtend auf den ersten Blick, wenn sie sich von Einseitigkeiten fernhält, das System lückenlos und zu einer vollständigen Weltanschauung ausbaut, die als solche ihren Gegensatz zu Religion und ihrer Seelsorge offen ausspricht und begründet. Das fordert zu tiefgehender Besinnung und Auseinandersetzung auf. Und eine solche muß einsetzen an dem Punkte, wo die Psychoanalyse wie die Psychiatrie überhaupt die Grenzen ihres klinischen Beobachtungsfeldes immer weiter in die Gebiete des Nicht-Pathologischen hineinschiebt und nun an das nicht-kranke Seelenleben dieselben Maßstäbe anlegt wie an das pathologische.

Ich habe mich grundsätzlich in meiner Schrift über „die ekstatischen Erlebnisse der Mystiker und Psychopathen" (Kohlhammer, Stuttgart 1929) zu dieser Pathologisierungstendenz geäußert und möchte hier nur kurz auf die Stelle des Kronfeldschen Vortrags hinweisen, an der er die Identifizierung des seelischen Leidens im ausgesprochen pathologischen Sinn mit dem seelischen Leid des Menschen überhaupt vornimmt und die Konflikte der Patienten gleichsetzt mit dem Kampf des religiösen Menschen um Gott. Hier liegt die Grenzüberschreitung, hier muß dem Psychiater und Psychotherapeuten der Unterschied der Struktur des religiösen und des kranken Seelenlebens gezeigt werden. Gewiß gibt es religiöse Menschen, deren Schuldgefühle sie krank werden lassen. Gewiß gibt es sehr viele kranke Menschen, die pseudoreligiös sind und ihre Erlebnisse und Gedanken mit der ihnen griffbereiten theologischen Terminologie unterbauen. Hier hätte der Psychotherapeut Recht, hier wäre Fassade, die man dem Kranken herunterreißen muß, damit er aus seiner in der Regel sich destruktiv äußernden Hemmung befreit wird. Aber ist es richtig, im religiösen Menschen immer einen leidenden zu sehen und im Leidenden immer einen im pathologischen Sinne Leidenden? Wäre es dann nicht so, daß der Psychotherapeut den religiösen Menschen von seiner Religion, die ja eine Hemmung, ein Infantilismus und ein Abwehrmechanismus gegen Schuldgefühle sei, zu befreien hätte? Man mache sich das alles einmal klar an dem vorhin angeführten Satz: „Der Seelsorger führt zu Gott, der Psychotherapeut will den Leidenden gesund machen!" Heißt das nicht, von einer Sache reden, die man nicht kennt? Und wer so vom Religiösen spricht wie der Psychotherapeut, der kennt es nicht. Vielleicht bietet sich aber der Weg zum Verständnis von dem hoffentlich nicht rein intellektuell eruierten Urteil aus, daß die Psychotherapie nicht irreligiös sei, weil sie Achtung habe vor der Autonomie der Persönlichkeit. Vielleicht hat sie sie dann auch vor den unfaßbaren Gesetzen in der Tiefe der menschlichen Seele. Dann gäbe es keine Ablehnung des Eigentlichen mehr, sondern höchstens eine Ablehnung der Konfession und also der Kirchen oder der positiven Religionen, an denen man nicht teilhaben könne. Dann hätte auch die Psychotherapie ihren tiefsten Beziehungspunkt gefunden, und die Zusammenarbeit mit ihr in der Religionspsychologie wäre fruchtbarer, als sie es sein kann, wenn man alles Religiöse schlechthin pathologisiert.

Zum Schluß noch einige Sätze aus dem Schlußwort Stählins. „Ich bin nicht ohne eine gewisse Sorge hierher gefahren. Bis zum Rand erfüllt von den uns bewegenden Fragen der kirchlichen Gestaltung, der religiösen Erziehung, der Seelsorge, des Religionsunterrichtes und der Jugendführung, fürchtete ich, es könnten die Tage in Erfurt uns von all diesen uns unmittelbar anziehenden Fragen wegziehen und uns in die Laboratoriumsluft wirklichkeitsfremder, wissenschaftlicher Problematik bannen. Nichts hat mich in diesen Tagen so tief ergriffen wie der Eindruck, daß hier Männer der verschiedenen Arbeitsgebiete in rein wissenschaftlicher Arbeit an Fragen und zum großen Teil auch an Antworten geführt worden sind und uns geführt haben, die eine entscheidende

Bedeutung für unsere praktischen Aufgaben haben. An mehr als einem Punkte hatte ich den Eindruck, daß Sie in Ihrer streng wissenschaftlichen Arbeit genau das spüren und klarstellen, was uns in den unmittelbaren Aufgaben der Seelenführung und der kirchlichen Gestaltung brennend wichtig geworden ist."

Halle Herbert Grabert

Die französischen Schulbücher

Vorbemerkung des Herausgebers. Veranlaßt durch den Artikel „Daten, die zu denken geben" in Nr. 12 ist uns ein Brief und ist uns ein Manuskript zugegangen, beide der Beachtung wert. Hier folgt die Antwort des Verfassers. Beide Zuschriften wiederzugeben gebricht es uns an Raum, das Wesentliche ihres Inhalts geht aus der Antwort hervor.

Wenn auch sonst Leser sich gewundert haben, daß die CW jenen Artikel gebracht hat, so war die Reihe, sich zu verwundern, nunmehr an uns. Gerade wer zu der Friedenssache steht wie wir, wer insbesondere in der Verständigung zwischen Frankreich und Deutschland die vornehmste Voraussetzung einer künftigen Ordnung Europas sieht wie der Herausgeber, gerade der ist vor Andern berufen, Rückständigkeiten, wie Cato sie aufzeigt, zur offenen Aussprache zu bringen. R

Die uns zugegangenen Kritiken bewegen sich in folgenden Richtungen:

Unser Aufsatz in Heft 12 vermische Tatsachen, die Belgien betreffen, mit solchen aus Frankreich. — Im übrigen sei der Fall Dinant einwandfrei zu Ungunsten Deutschlands geklärt. —

Der Kampf der französischen Lehrersyndikate sei äußerst wirksam. Um so mehr, da in Frankreich die Lehrer in der Auswahl der Schulbücher völlig freie Hand hätten. — Auch solle man den Tatsachen Gegentatsachen deutscher Schulbücher gegenüberstellen. — Schließlich sei die Einwirkung anderer Stellen, z. B. die des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen, nicht erwähnt.

Dazu ist Folgendes zu bemerken.

Zunächst haben wir ausdrücklich auf Vollständigkeit keinerlei Anspruch gemacht.

Uns lag daran, die Augen der Öffentlichkeit auf zwei bedeutsame Symptome der letzten Jahre zu lenken. Diese Symptome gewinnen ein ganz eigentümliches Licht, wenn man sie nicht lediglich losgelöst betrachtet, sondern in den Zusammenhang einreiht, in den sie nach unserer Auffassung gehören. Es handelt sich zunächst um die Behandlung des Falles Dinant, dann um das Fortbestehen gewisser unverantwortlicher französischer Hetz-Schulbücher.

Gerade in der Behandlung des Falles Dinant ist das Eingreifen der französischen Regierung in die Regelung eigentlich rein deutsch-belgischer Angelegenheiten kraß genug hervorgetreten. Da die belgische Regierung diese Vermischung französischer und belgischer Angelegenheiten ihrerseits gutgeheißen hat, so sind wir gerade in diesem Falle leider weder in der Lage, die Vorkommnisse in den beiden Ländern unserseits zu trennen, noch die belgische Regierung von aller Verantwortung freizusprechen.

Übrigens müssen wir der Ansicht bestimmt widersprechen, daß der Fall Dinant einwandfrei zu Ungunsten der Deutschen geklärt sei. Irgendwelche, noch so detaillierte Darstellungen der einen oder anderen Partei können die endgültige Klärung nicht erbringen, sondern erst eine systematische, unparteiische Untersuchung. Eine solche war auch von der deutschen Regierung vorgeschlagen und von den Belgiern zunächst angenommen, aber unter dem Drucke Poincarés alsdann abgelehnt worden. Es liegt auf der Hand, daß dieser Druck, der Feststellung der Wahrheit ausweichen zu wollen, nicht die deutsche, sondern die andere Seite stark belastet. In um so höherem Maße, wenn ohne weiteren Anlaß gewissermaßen als Antwort auf das deutsche Angebot die Schrift: „Das Märchen von den Franktireurs in Dinant" in Zehntausenden von Exemplaren gratis in alle Welt versandt wird. Uns ist unerfindlich, welchen anderen Zweck das haben kann, als erneut generell gegen die Deutschen zu hetzen.

Nach wie vor muß man im Namen der objektiven Gerechtigkeit auf dem deutschen Vorschlag bestehen, die Angelegenheit durch eine wirklich unparteiische Untersuchung zu klären. Ausflüchte, es wäre dazu jetzt zu spät, sind haltlos und geben keinesfalls die Berechtigung, die Weltatmosphäre immer wieder von neuem im großen Stile mit bloßen Anschuldigungen zu vergiften. Daß sehr zahlreiche gegen die Deutschen überhaupt erhobene Greuel-Anschuldigungen irrtümlich oder absichtlich der Wahrheit in keiner Weise entsprechen, steht bereits fest. Erst neulich ging wieder ein Fall durch die Zeitungen, wo ein Franzose auf dem Sterbebette gestanden hat, daß er einen Mord verübt hat, der bisher den Deutschen in die Schuhe geschoben wurde.

In jedem Massenheere gibt es unerwünschte Elemente. Das hat sich auch während der Rhein- und Ruhrbesetzung sattsam erwiesen. Sollte aber eine unparteiische Kommission in bestimmten Einzelfällen Deutschen tatsächlich die Schuld nachweisen können, so dürfte ohne Zweifel die deutsche Regierung auch jetzt noch bereit sein, die notwendigen Folgerungen daraus zu ziehen.

Napoleon I. hat, z. B. bei seinem Feldzuge in Italien 1796, ganz erheblich schlimmere Strafgerichte gegen die Zivilbevölkerung vornehmen lassen. — Aber auch das dürfte feststehen, daß die deutschen Truppen in Belgien vielfach von Franktireurs beschossen sind. Die Vermutung liegt nahe, daß dieser Franktireurkrieg — im Gegensatz zur Haager Landkriegsordnung — planmäßig organisiert war. Die Feststellung, ob das tatsächlich der Fall gewesen ist, wäre eine wichtige Aufgabe der unparteiischen Untersuchungskommission.

Die Einwirkung der französischen Lehrersyndikate ist in dem kurzen, fraglichen Aufsatze sogar an zwei Stellen erwähnt. Immerhin möchten wir doch davor warnen, die Syndikate in ihrer Bedeutung zu überschätzen. Dabei darf u. a. nicht vergessen werden, daß die Masse gerade der höheren Lehrer in Frankreich den Lehrersyndikaten nicht angehört und auf einem wesentlich anderen Standpunkt als sie steht.

Das alte, vielgebrauchte Argument, daß die Lehrer in Frankreich grundsätzlich in der Wahl der Lehrbücher frei seien, kann die französische Regierung nicht von der Verantwortung für die Schulbücher entlasten. Ganz abgesehen davon, daß sie, wenn sie wollte, einen gerade in Frankreich gut durchführbaren moralischen Druck auf die Lehrer auszuüben in der Lage wäre, darf — und das wird bei Gebrauch des Arguments von französischer Seite außerordentlich häufig verschwiegen — in Frankreich kein Buch als Schulbuch eingeführt oder beibehalten werden, das nicht die Genehmigung des französischen Kultusministeriums besitzt. Es wäre daher der französischen Regierung ein Leichtes, wenn sie nur ernstlich wollte, das Beibehalten oder Wiederauftauchen der Haß-, Lügen- und Greuelpropaganda — die vor langen Jahren aus militärpolitischen Erwägungen inszeniert war — in den Schulbüchern zu verhindern und ostentativ von solchen Methoden, nicht bloß mit Worten, sondern mit der Tat, ein für allemal abzurücken.

Es handelt sich bei unseren Ausführungen um Bekämpfung der planmäßigen generellen Diffamierung der Deutschen, wie sie durch die von uns beanstandeten Lehrbücher bezweckt oder bewirkt wird. In umgekehrter Richtung dürften die deutschen Lehrbücher, im Gegensatz zu den beanstandeten französischen, wohl außerordentlich viel weniger Anlaß zu Beanstandungen geben.

Der Kampf gegen die französische Schulpropaganda ist seiner Zeit von den verschiedensten Seiten in Angriff genommen, in Frankreich und außerhalb. Die Widerstände

sind ungewöhnlich stark gewesen, und auch jetzt wird man gut tun, sich nicht in Sicherheit zu wiegen, daß der Sieg endgültig errungen sei. Immerhin sind zweifellos wesentliche Fortschritte, z. T. auch durch die dankenswerte Mitwirkung des Weltbundes der christlichen Kirchen, erzielt worden.

Hoffen wir, daß es den mit uns einmütigen Franzosen gelingt, die generelle Diffamierung der Deutschen nun endlich in absehbarer Zeit restlos aus den französischen Lehrbüchern ein für allemal auszuschalten. Cato

Zeitschriften und Bücher über Lateinamerika

Wenn heut in deutschen Schulen der Unterricht im Spanischen gleichberechtigt neben dem französischen steht, so geht das zum Teil auf gefühlsmäßige Gründe zurück. Die Völker spanischer Sprache sind im Weltkriege zum großen Teil neutral geblieben und haben später den Mittelmächten gegenüber eine umfangreiche Hilfstätigkeit entfaltet. Das hat ihnen Sympathie erworben, wogegen die französische Sprache seit dem Friedensschluß von manchen Kreisen aus „nationalen" Gründen abgelehnt wird.

Seit der Marinekonferenz in Washington aber ist Französisch auch nicht mehr wie einst die ausschließliche Sprache der Diplomatie; die deutsche Wirtschaft richtet ihr Augenmerk stärker als je auf den für ihre Qualitätswaren aufnahmefähigen spanisch-amerikanischen Markt, und dauernd ziehen deutsche Auswanderer in jene Länder. Diese sind uns durch die zunehmende Beschleunigung des Weltverkehrs näher gerückt als früher; ihre Lebensfragen sind in vielen Hinsichten auch die unsern. Alles das rechtfertigt eine stärkere Beachtung ihres geistigen Lebens.

Die kulturelle Verselbständigung Lateinamerikas hat in den letzten Jahren ganz bedeutende Fortschritte gemacht; der ganze Kontinent lebt in einer Gärung und Hochspannung, die unweigerlich zu bemerkenswerten Ergebnissen führen muß. Das offizielle Lateinamerika ist nicht das eigentliche Amerika; die treibenden Kräfte liegen nicht mehr bei der kapitalistischen Oberschicht, sondern beim Volk, besonders bei der studierenden Jugend, deren Großteil, anders als in Deutschland, den fortschreitenden Ideen anhängt.

Vor mir liegen einige Jahrgänge der in Lima (Perú) unter der umsichtigen und anregenden Leitung von J. Guillermo Guevara herausgegebenen Monatsschrift „La Sierra", die sich „Organ der erneuernden Andenjugend" nennt. (Anschrift: Lima, Perú. Apartado 10. 2 Dollar jährlich.)

Wer Grundlage und Richtung der lateinamerikanischen Kulturentwicklung in unsern Tagen kennen zu lernen wünscht, kann nichts Besseres tun als dies außerordentlich vielseitige Blatt regelmäßig lesen. Ziel ist der Aufbau einer bodenständigen indolateinischen Kultur unter Zurückgehen auf präcolumbische Zustände. Man kann die vier Jahrhunderte spanischer Herrschaft nicht aus der Geschichte streichen, muß also wohl oder übel bei der spanischen Sprache bleiben, durchsetzt diese aber aufs stärkste mit indianischen Vokabeln und gibt ihr eine neue, der Eingeborenensprache entsprechende, phonetische Rechtschreibung, so daß ihr Verständnis selbst dem geborenen Spanier manche Schwierigkeit machen wird.

Von großem Interesse sind die Feststellungen über die Religiosität der Eingeborenen. Genau dasselbe, was neulich in der CW (1929, Nr. 23) von den guatemaltekischen Indianern festgestellt wurde, daß nämlich der Einfluß des Katholizismus auf die Eingeborenen ein durchaus äußerlicher geblieben, und daß in ihnen die Religion der präcolumbischen Zeit noch lebendig sei, wird von den Indios in Perú behauptet. Ob hier Keime einer neuen Religion liegen, wie Manche hoffen, wird abzuwarten sein.

Geradezu imponierend sind die Arbeiten, die „La Sierra" bei der Wiedererweckung uralter künstlerischer Werte leistet. In gleicher Weise zieht sie dabei die Bildende Kunst, die Musik und das Kunstgewerbe heran. Wer einmal indianische Handwebereien oder Keramiken gesehen oder indianische Musik gehört hat, glaubt an die ursprüngliche schöpferische Begabung dieser Rasse, die leider allzu lange bedrückt, mit den Segnungen des Alkohols, der Tuberkulose und der Syphilis bedacht und in manchen Gegenden beinahe ausgerottet worden ist.

Der tapferen Andenjugend, die das Werk rassischer Erneuerung betreibt, muß die Anteilnahme der ganzen Welt gehören.

Es ist bezeichnend, daß in jenen Kreisen schon nicht mehr von Spanisch-Amerika gesprochen wird, sondern daß die gemeinsame Heimat von Kalifornien bis zum Kap Horn „Indolatinia" genannt wird.

Der Bruder des Herausgebers von „La Sierra", Victor J. Guevara, hat im Jahre 1926 in Cuzco (Perú) eine Schrift erscheinen lassen, die den Titel „Hacia Indolatinia" (Auf dem Wege nach Indolateinland) trägt. (Verlag: Editorial Cornejo.) Sie macht im Hinblick auf die gemeinsame indolateinische Sache den beachtenswerten Vorschlag eine „Supranationalisierung der Presse" und weist Wege zu der rassischen Ertüchtigung der Indios in voller Erkenntnis des im Laufe der Zeit Versäumten, aber auch im Glauben an die Zukunft der indolateinischen Idee.

In diesen peruanischen Schriftwerken steckt sehr viel positive Arbeit und daneben unschätzbares Material aller Art für den wißbegierigen Europäer.

Ebenfalls in Lima erscheint die Monatsschrift „Amanta", die den politischen Fragen vielleicht noch mehr Raum widmet als den kulturellen. (Herausgeber J. C. Mariategui, Verlagsanschrift: Apartado 2107, Washington-Izquierda 544—970, Heft 60 Cts.) Sie macht den Eindruck einer Revue nach Art der „Sozialistischen Monatshefte" und bringt eine Unmenge Stoff, auch über aktuelle europäische Fragen. In allen diesen Blättern wird das Thema „Schule und Kind" mit Vorliebe behandelt. Die neuere deutsche Pädagogik ist nicht unbekannt; ein Buch über die deutsche Landerziehungsheimbewegung ist in spanischer Übersetzung in Lima erschienen.

Als gefährlichster Gegner gilt der nordamerikanische Überkapitalismus; die ganze Liebe gehört Rußland.

Das gilt auch für die dem „Amanta" verwandte in Buenos Aires erscheinende Monatsschrift „Claridad", an der außer Argentinern von romanischer Abkunft erstaunlich viel Ostjuden mitarbeiten. (Herausgeber A. Zamora. Verlagsanschrift: San José 1461. Preis des Heftes 20 Cts.) Je näher an Europa und den Staaten, desto schärfer wird die soziale Kritik, desto bitterer der Ton. „Claridad" ist eine ausgesprochene Kampfschrift. Sie nennt sich selbst die Tribüne des izquierdistischen Gedankens. Darüber habe ich (CW 1929, Nr. 16) bereits berichtet.

Von andern indoamerikanischen Blättern möchte ich noch das in San José (Costarica) erscheinende Wochenblatt „Reperterio Americano" (Verlag Imprenta Alsina) erwähnen, da in ihm die scharfe Gegensätzlichkeit zwischen der lateinamerikanischen Welt und den Vereinigten Staaten besonders deutlich zum Ausdruck kommt. Die kleinen mittelamerikanischen Staaten leben in dauernder Besorgnis, eines Tages von der gewaltigen Union verschluckt zu werden.

Dresden G H Neuendorff

Freizeit des Deutschen Bundes enthaltsamer Pfarrer

Tübingen 17.—20. Juni

Von den voraufgegangenen Freizeiten in Herrnhut, Eckardtsheim und Kaiserswerth unterschied sich die diesjährige in Tübingen nicht unwesentlich, vorwiegend dank dem Charakter des Tagungsortes. Auf die Anziehungskraft der idyllischen Universitätsstadt war wohl in erster Linie die stärkere Beteiligung (rund 50) zurückzuführen; aber auch die größere Öffentlichkeit der Veranstaltungen war durch die Gelegenheit, auf weitere Kreise zu wirken, gegeben. Für den Begrüßungsabend hatte das Deutsche Institut für ärztliche Mission einen Hörsaal freundlichst zur Verfügung gestellt; die übrigen Vorträge wurden — bis auf einen in der Kapelle zu Sebastiansweiler — in dem schönen Saal des hoch am Österberge gelegenen Hauses der Verbindung „Luginsland" gehalten.

Im Anschluß an die Eröffnungsansprache des Vorsitzenden überbrachte Kirchenrat D. Wüterich als Delegierter des Evangelischen Oberkirchenrats herzliche Grüße und Wünsche des am Erscheinen verhinderten Kirchenpräsidenten, worauf Professor Leipoldt aus Leipzig einen Lichtbildervortrag über „Dionysos" hielt. Der Kult dieses Gottes, dessen Bedeutung für die Religionsgeschichte erst durch die neueren Forschungen hinreichend aufgehellt ist, war durch eine lebhafte Missionstätigkeit wundertätiger und zum Martyrium bereiter Sendboten in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten in der ganzen alten Welt stark verbreitet und wurde in Mysteriengemeinschaften geübt, in denen man die Frömmigkeit zur Technik machte unter Benutzung äußerer Mittel, besonders der berauschenden Getränke. Dieser orgiastischen Naturreligion trat das Christentum mit seiner innerlichen ethischen Frömmigkeit gegenüber und hat sie schließlich überwunden. Durch die Gegenüberstellung von Dionysos und Christus wurde die Gestalt des Sünderheilands in eine neue Beleuchtung gerückt, in der auch die Beurteilung des Weines durch das Christentum weitere Klärung empfängt.

Am folgenden Vormittag sprach Professor Heim über „Alkohol und Ethik" vor einer durch zahlreiche Gäste verstärkten Zuhörerschaft. Er wandte auf den Alkoholismus die neuerdings von der Ethik aufgenommene Kategorie der Dämonie an. Als dämonisch definierte er alles, was nicht mehr Mittel zum Zweck ist, d. h. zur Ehre und Verherrlichung Gottes geschieht, sondern Selbstzweck geworden ist. Das Dämonische bei der Alkoholbeeinflussung sah er darin, daß sie auch bei geringen Mengen gegen die Grundlagen unserer ganzen ethischen Haltung wirkt, weil sie den Wahrheitssinn, den klaren Blick für uns selbst trübt. Ist doch der Inhalt unserer gesamten Ethik: vor Gott stehen mit wachem Gewissen, ohne alle Illusion. — Auf die ethischen Konsequenzen einzugehen, die der Vortragende daraus zog, fehlt hier der Raum. Die Aussprache litt darunter, daß erst am Schluß die Frage aufgeworfen wurde, die eigentlich zu Anfang hätte gestellt werden müssen, nämlich wie sich die Dämonien im Einzelnen umschreiben und abgrenzen ließen.

Der Nachmittag wurde durch einen Ausflug nach dem alkoholfrei betriebenen christlichen Erholungshaus Sebastiansweiler aus-

gefüllt, wo in der neuerbauten Kapelle Pfarrer Römer auf Grund einer Umfrage bei den 240 abstinenten Pfarrern Württembergs eine interessante Charakteristik der schwäbischen Enthaltsamkeitsbewegung bot. Für den Abend hatte man zu einer öffentlichen Studentenversammlung im großen Museumssaal eingeladen, die dank der eifrigen Werbung trotz des herrlichen Sommerwetters über Erwarten zahlreich besucht war. Pfarrer Anstein-Basel sprach aus seinen Erfahrungen in der Mission heraus über „Asiatischen und europäischen Alkoholismus“ und Professor Schmidt-Halle über „Die Alkoholfrage und die Universität“. Die Ansprache von Schmidt hatte eine starke soziale Note: „Es gibt Etwas, was das Kluftgefühl zwischen den Ständen unsers Volkes ständig vermehrt, das sind die akademischen Trinkgewohnheiten.“ Beide Vorträge fanden bei der Versammlung lebhaften Beifall.

Am Donnerstag hielt der Irrenseelsorger Pastor D. Schmaltz-Schwerin einen außerordentlich instruktiven Vortrag über „Alkohol und Geisteskrankheit“, aus dem wertvolle Fingerzeige für die Möglichkeit und die Grenzen der Trinkerheilung zu entnehmen waren. Die Aussprache gewann dadurch besonderes Interesse, daß der Psychiater Professor Gaupp sich an ihr mit ergänzenden Ausführungen zu dem von ihm als durchaus sachkundig anerkannten Vortrag beteiligte. Ein zweiter Vortrag von Lic. Keßler-Herrnhut über „Die Alkoholnot in der Mission“ konnte als willkommene Fortführung des von Anstein am Vorabend behandelten Themas angesehen werden, insofern er sich vorwiegend mit der Branntweinpest auf den afrikanischen Missionsgebieten beschäftigte.

Der Arbeitsausschuß beschloß u. a. folgende Entschließung an die Reichsregierung und den Reichstag einzureichen: „Der deutsche Bund enthaltsamer Pfarrer vermag in dem Deckungsplan der Reichsregierung zur Behebung der Finanznot und zur Lösung der Arbeitslosenfrage keine entscheidende, endgültige und wirksame Hilfe zu erblicken. Er fordert vielmehr zur Gesundung der sinkenden Volkskraft und des sittlichen Verantwortungsbewußtseins die sofortige Einbringung einer Vorlage, wodurch der zur Zeit herrschende Massenverbrauch von Alkohol und Tabak in entsprechender Weise besteuert wird und die Erträgnisse zur Entlastung der Arbeitslosenfürsorge und zu einem Sonderzuschuß an die Gemeinden für besondere Wohlfahrtszwecke verwendet werden sollen. Unter diesen Umständen werden die Mitglieder des Bundes gern bereit sein, ihrerseits das Notopfer auf sich zu nehmen.“

Den Schluß bildete ein von der Schwesternschaft des Bundes unter Leitung von Frau Direktor von Wicht-Berlin veranstalteter Teeabend im Saale der DCSV. Oberreallehrer Bihler, Geschäftsführer der badischen Landeshauptstelle gegen den Alkoholismus, brachte der fröhlichen Gesellschaft den tiefen Ernst der Veranstaltung zum Bewußtsein in einer Rede über die Frage: „Ist dem deutschen Volke noch zu helfen?“

Der Freitag brachte eine Fahrt nach Reutlingen, wo die Buchinsche Süßmostkelterei und die Gustav Wernerschen Anstalten besichtigt wurden, und zum Lichtenstein. Durch die gemeinsam verlebten mit ethischem und religiösem Gehalt erfüllten Stunden enger verbunden, schieden die Gesinnungsgenossen aus verschiedenen theologischen Lagern, um jeder an seinem Platz oft genug als einsamer Kämpfer weiter zu kämpfen um die Gesundung unsers Volkes von einem seiner schwersten Gebrechen.

Die Vorträge von Leipoldt, Heim, Anstein und Keßler sollen in der von Rolffs und Schmidt im Neulandverlag (Berlin, Kronenstraße 8a) herausgegebenen Schriftenreihe „Die Alkoholfrage in der Religion“ erscheinen.

Osnabrück Ernst Rolffs

Aus Stresemanns Schülerzeit

Die Deutsche Allgemeine Zeitung veröffentlichte in ihrer Nr. 215 vom 10. Mai einen Lebenslauf Gustav Stresemanns, von ihm selbst aus Anlaß seines Abgangs vom Andreas-Realgymnasium in Berlin niedergeschrieben. Wir entnehmen diesem wertvollen Dokument ein uns näher angehendes Stück:

„Was den Aufenthalt in der Prima anbelangt, so waren es hier hauptsächlich drei Fächer, die mich im besonderen Maße anzogen: die Religion, der Geschichts- und der deutsche Unterricht. Die ersten religiösen Anregungen empfing ich in dem Konfirmationsunterricht bei dem jetzigen Generalsuperintendenten, damaligen Hof- und Domprediger Faber. Wir waren nur eine kleine Anzahl von Konfirmanden, deshalb konnte Herr Hofprediger Faber sich mehr den einzelnen widmen und auf sie einwirken. Es war dies um so mehr der Fall, als er sich fast nur mit den Konfirmanden aus den höheren Schulen abgab, was ich auf der einen Seite zwar nicht billigen konnte, welchem Umstande ich aber auch anderseits wieder mannigfache Anregungen verdankte. Wenn ich auch oft dem Geistesfluge des hochgebildeten Mannes nicht zu folgen vermochte, so verdankte ich seinem Unterricht doch eine tiefe Wirkung auf mein Gemüt. Ich wurde gerade durch die Religionsstunden in der Prima oft an diesen Konfirmationsunterricht erinnert, da ja auch sie meist aus religiösen Predigten bestanden und ebenfalls auf das Gemüt zu wirken trachteten. Dieser erbauliche Charakter mußte naturgemäß mehr in den Hintergrund treten, als es sich um die Erörterung dogmatischer Fragen handelte. Ich darf wohl von mir behaupten, daß ich gerade diesem Teile der Religionsgeschichte mit der gespanntesten Aufmerksamkeit folgte. Ich habe mich auch in meinen Mußestunden eifrig damit beschäftigt, Renans Leben Jesu ebenso wie einzelne Werke von David Strauß gelesen und habe mit der regsten Anteilnahme den Verhandlungen des XIX. Deutschen Protestantentages*) beigewohnt, der einen unauslöschlichen Eindruck in mir zurückgelassen hat.

Wenn ich in wenigen Sätzen, da mir die beschränkte Zeit nicht gestattet, das umfangreiche Glaubensbekenntnis abzuschreiben, das sich im ersten Entwurf meines Lebenslaufes findet, die Grundsätze meiner religiösen Überzeugung hier niederschreiben soll, so könnte ich diese etwa folgendermaßen zusammenfassen: Ich glaube an Gott den Erschaffer der Welt; ich glaube an Jesus Christus als „Gottessohn“, insofern sich in ihm das göttliche Wesen am reinsten und hehrsten offenbart hat. Seine Worte und Predigten erscheinen mir als die geläutertste und herrlichste Offenbarung des göttlichen Willens, deshalb betrachte ich sie als Fundament des Christentums. Wenn es ein jüngstes Gericht gibt, so glaube ich, daß unser ganzes Leben, insofern es eine Erfüllung oder Nichterfüllung des göttlichen Willens darstellt, zum Maßstab des Richtens dienen wird, nicht aber die Zugehörigkeit oder das Bekenntnis zu dieser oder jener Religionsgemeinschaft oder zu diesen oder jenen Dogmen. Die möglichste Toleranz in allen Glaubenssachen halte ich deshalb für durchaus geboten; diese Toleranz in Glaubensfragen kann mich aber in meinem späteren Leben nicht davon zurückhalten, wenn sich mir Gelegenheit dazu bieten sollte, den antinationalen Charakter des zum Ultramontanismus ausgearteten Katholizismus in Wort und Schrift zu bekämpfen. In Glaubensfragen selbst halte ich dafür, daß es nur eine Wahrheit gibt, die bei der Wissenschaft ruht; es empört mich daher, wenn man die theologische Wissenschaft bevormunden will, weil ihre Resultate mit den von der Kirche überlieferten Dogmen nicht im Einklang stehen.

Da ich die feste Absicht habe, mich noch eingehender mit dem Studium gerade dieser Fragen zu beschäftigen, so ist es vielleicht möglich, daß meine Ansichten später in diesem oder jenem Punkte sich ändern. Aber ich soll ja in diesem Lebenslauf ein Bild meiner Entwicklung bis zu dem jetzigen Zeitpunkte geben, deshalb kann ich nur die Ansichten niederschreiben, die ich zur Zeit für richtig halte und nach meinem jetzigen Empfinden später vertreten werde.“

*) 1896, April, in Berlin. Predigt: Klapp. Vorträge: „Kirche und Wissenschaft“ Grimm-Hamburg und Lühr-Gotha, „Der christliche Sozialismus der Gegenwart“ Kirmß. DH

Wöchentliche Chronik

Die Innere Mission hat sich zu einem internationalen Verbande zusammengeschlossen, dessen Arbeitsausschuß sich vom 21.—25. August in Upsala versammeln wird.

Der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß hat an den Reichstagsausschuß für Strafrechtsreform ein Schreiben gerichtet, in dem er sich gegen die Milderung des Strafrahmens, für die Wiederherstellung der Strafbarkeit des Ehebruchs, der §§ 295 und 296 (widernatürliche und homosexuelle Unzucht) wendet und einzelne Bestimmungen über die Bestrafung der Unzucht fordert.

Die preußische Regierung antwortete auf Anfrage der Volkspartei, weshalb sie sich an der Augustanafeier nicht beteiligt habe, daß sie zu ihrem Bedauern nicht eingeladen worden sei.

Die Vereinigung Evangelisch-Lutherischer Freikirchen Deutschlands hat die Einladung des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses zur Augustanafeier abgelehnt, u. a. weil die evangelische Kirche altpreußischer Union, die infolge ihrer Größe die erste Stelle im Deutsch-Evangelischen Kirchenbund einnehme, „nicht nur keine lutherische Kirche ist, sondern auch in ihrer ganzen kirchlichen Gestaltung durch Artikel 7 der Augsburgischen Konfession verurteilt wird“. Die Antwort des Evangelischen Oberkirchenrats an den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß und dessen Entschließung in seiner Sitzung vom 20. Juni siehe EvDtld 30.

In Rentnerkreisen läuft eine Eingabe an die Geistlichkeit um, in der mit organisiertem Kirchenaustritt gedroht wird, wenn es die Kirche nicht bis Anfang nächsten Jahres verstanden habe, die kirchlich gesinnten Reichstagsabgeordneten zur geschlossenen Annahme eines Rentnerversorgungsgesetzes zu bringen.

Die evangelischen Vertreter der praktischen Filmarbeit haben sich zu einem Evangelischen Bildspielverband für Deutschland zusammengeschlossen.

Die deutsche Seemannsmission hat ein Seemannsheim in Altona für alle Konfessionen errichtet.

Die Zahl der weiblichen Theologie studierenden an den deutschen Universitäten hat sich von SS 1925—SS 1929 von 52 auf 229 erhöht.

Das Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes (Organ der Religiosen Sozialisten) 1930 Nr. 23 verlangt von den Kirchen: Sie sollen 1. die restlose Trennung der Kirchen vom Staat durchführen; 2. die kapitalistische Wirtschaftsordnung anklagen, und an ihrem Sturz mitkämpfen; 3. für den Völkerfrieden und die Völkerversöhnung predigen und in allen Ländern dazu auffordern, daß von einem Christen kein Militäretat genehmigt, keine Waffe hergestellt und kein Kriegsdienst geleistet werden darf; 4. ihren Einfluß benutzen dafür, daß die öffentliche Fürsorge für die Armen und Schwachen, die Opfer des Mammonsdienstes, ausgebaut werde; 5. die Bedürfnisse der kirchlichen Verwaltung vermindern, die Kirchensteuern gerechter gestalten und herabsetzen; 6. die kirchlichen Sitten und den Aufbau des Gottesdienstes umgestalten, daß sie dem heutigen Menschen unmittelbare Frömmigkeit übermitteln; 7. den Religionsunterricht verselbständigen, ihn methodisch ändern, seinen Besuch freiwillig gestalten und ihn von freiwilligen Kräften erteilen lassen.

Der Christliche Sängerbund zählt 1330 Chöre und 36 882 Mitglieder, davon 7000 aus Landeskirchlichen, die übrigen aus freikirchlichen Kreisen.

Die Evangelische Kirche der Altpreußischen Union umfaßt jetzt 18,9 Millionen. Von den 341 224 lebend geborenen Kindern evangelischer Eltern wurden im Jahre 1928 320 563 d. i. 93,95 Prozent in der evangelischen Kirche getauft, aus rein evangelischen Ehen 95,35 Prozent. Trauungen 78,59 Prozent, gegen das Vorjahr 0,79 Prozent weniger, bei gemischten Paaren 1,43 Prozent mehr. Von den verstorbenen Evangelischen wurden 88,31 Prozent kirchlich bestattet. Austritte 83 732, Übertritte 7656, davon Rücktritte von Ausgetretenen 6806.

In dem Bericht des Pfarrers Kamlah über das reformierte Studentenkonvikt in Göttingen heißt es: „Im Winter merkten wir, daß die Hälfte unserer Studenten nicht zu Mittag aß, da haben wir kurz entschlossen einen einfachen, aber ordentlichen Mittagstisch eingerichtet, so daß jetzt eine volle Verpflegung gewährt wird." RefKß 29

In Dresden ist von katholischen Kreisen unter dem Namen Pfarrkiosk ein ständiger Zeitschriften- und Zeitungenstand mit katholischer Literatur errichtet worden.

Bei den Verhandlungen des zwischen dem Staat und der Landeskirche in Hessen vereinbarten Schiedsgericht wurde darauf hingewiesen, daß die Landeskirche zur Aufrechterhaltung ihrer Finanzgebarung zu schwerwiegenden Gehaltskürzungen und Aufrückungseinschränkungen und zur Unbesetztlassung jeder 6. bis 7. Pfarrstelle hat greifen müssen.

Ein Kreis von jüngeren Pfarrern in Württemberg hat gegen den amtlichen Entwurf des Kirchenbuches von 1930 in einer Eingabe an den Landeskirchenrat Widerspruch erhoben. Im „Ev. Kbl. f. Württ." 1930 Nr. 11 hat Stadtpfarrer Fausel in Heimsheim dazu eine Begründung geschrieben, in der behauptet wird, daß der Entwurf keinen Zusammenhang habe mit der reformatorischen Eigenart der Kirche und in wesentlichen Punkten zum Bekenntnis der Kirche in offenem Widerspruch stehe. AELKß 30

Die deutsche Brüderunität hat 9660, die Brüderunität in der Tschechoslowakei 6741, die britische 4700, die amerikanische nördliche Provinz 26 387, die südliche 11 451, zusammen 58 939 Mitglieder. Von den deutschen Gemeinden sind die größten Herrnhut mit 1488, Niesky 1457 und Gnadenfrei mit 623 Mitgliedern.

Der Entwurf einer Kirchenverfassung für die evangelische Kirche in Deutsch-Österreich ist fertiggestellt, er sieht unter anderem den Wegfall der Seniorate und den Bischofstitel vor. Er kommt nach Beratung in den Gemeinden nächstes Jahr zur Verhandlung.

1905 gab es in Holland 750 christliche Schulen mit 121 675 Schülern, 1918 1190 Schulen mit 195 113 Schülern, heute 1978 Schulen mit 301 393 Schülern.

In Frankreich ist die Bekanntmachung von Bordellen und die Veröffentlichung von unsittlichen Anzeigen in Zeitungen infolge eines von der Pariser Abteilung der französischen Liga zur Hebung der öffentlichen Sittlichkeit veranlaßten Prozesses verboten. EPD

Von der einen Million Protestanten in Frankreich unterstützen 100 000 die Mission; sie geben pro Kopf im Jahr 64 Mark; ein ordinierter Missionar kommt auf 10 Pastoren in der Heimat.

Aus Anlaß der Augustanafeier haben in der Christuskirche in Paris zum ersten Male seit der Vorkriegszeit französische Geistliche gemeinsam mit dem deutschen Pfarrer aktiv am Festgottesdienst teilgenommen.

Den protestantischen Synodaldeputierten in Frankreich werden in einer Broschüre die Fragen vorgelegt, ob sie eine Stärkung der Befugnisse der Präsidenten der kirchlichen Kommissionen und die Ernennung von Superintendenten oder Bischöfen wünschen. Professor E. Doumergue warnt im „Christianisme" diesen Weg zu betreten.

Bei den letzten Basler Synodalwahlen wurde die Liste der sozialistischen Kirchengenossen von Pfarrer Eduard Thurneysen, Professor E. Staehelin und Pfarrer Sam. Dieterle, die dieser Richtung nicht angehören, empfohlen „in der Überzeugung, daß es für die Entwicklung der Basler Kirche von unübersehbarem Schaden wäre, wenn den jetzt Einlaßbegehrenden (Vertretern der sozialistischen Arbeiterschaft) die Tür verschlossen bliebe".

In der englischen Labour Party haben sich die 60—70 der bischöflichen Kirche angehörigen Mitglieder vereinigt, um in einer besonderen Gruppe die ihre Kirche angehenden Fragen zu besprechen. RefSchwzZt 24

Die 5000 Mitglieder der Freien Kirche des Waadtlandes sammeln durch das wöchentliche freiwillige Opfer jährlich über 300 000 Francs.

Im ersten Vierteljahr 1930 wurden als Auswirkung des Konkordats von 79 509 Ehen in Italien nur 2665 von Zivilbeamten registriert, die übrigen lediglich vor Geistlichen abgeschlossen.

Der Papst hat in die Auflösung des italienischen Zentrums als politische Partei gewilligt, Mussolini hat dagegen versprochen, dem Bestehen einer römisch-katholisches Interesse wahrenden Presse nichts mehr in den Weg zu legen. DEK

Der Papst hat zu seinen bisherigen Titeln „Souverän des vatikanischen Staates" hinzugefügt.

Die belgische Kronprinzessin Astrid von Schweden ist unter Assistenz des Erzbischofs von Mecheln katholisch geworden.

Das Konsistorium in Warschau hat unter Berufung auf ein altes russisches Kirchengesetz ein Plebiszit (Befragung der Gemeindeglieder) für oder gegen den rechtmäßig gewählten Ortspastor eingeführt, das bisher nur gegen zwei deutsche Pastoren angewendet worden ist; in der einen Gemeinde sprach diese mit 75 % der Stimmen ihrem Seelsorger ihr Vertrauen aus.

Die Gemeinde der polnischen Nationalkirche in Warschau hat sich den Namen „die Warschauer Gemeinde der nationalpolnischen katholisch-reformierten Kirche" beigelegt.

Der Erzbischof der Mariaviten Kowalski hat in einem Hirtenbrief seine Geistlichen angewiesen, ihm gegenüber nur den Titel „Bruder" zu gebrauchen. Pz

Das auf vier Jahre Gefängnis lautende Urteil des Bezirksgerichts in Plock gegen Erzbischof Kowalski, das vom Warschauer Appellationsgericht bestätigt war, ist vom Obersten Gericht aufgehoben und die Sache an das Appellationsgericht mit verändertem Richterkollegium zu nochmaliger Verhandlung zurückverwiesen worden.

Der griechisch-katholische Priester Iwan Iwanczuku in Tarnopol wurde gerichtlich bestraft, weil er die Kirchenbücher weiterhin in russischer Sprache führte und auch mit den Behörden russisch verhandelte.

Von den 43 249 Studenten an den polnischen Hochschulen waren 28 865 römisch-katholisch, 1027 evangelisch, davon 735 in Warschau und 218 in Posen.

In Lublin wurde eine rabbinische Hochschule eröffnet: „Der Krone der talmudischen Lehre den alten Glanz wiederzugeben." Sie kostete 100 000 Dollar, Juden aller Länder steuerten bei, die polnische Regierung half mit einem Darlehn. Hörer müssen 400 Blatt des Talmud mit allen Kommentatoren beherrschen. Von 500 Kandidaten wurden 120 angenommen. Die Feier zählte etwa 100 000 Teilnehmer und Gäste. Enthusiasmus erregten die Segensworte der Führer des Chassidismus, der Großrabbiner von Czortow und Ger. Die Hochschule wird der Initiative des Oberrabbiners Meier Schapira von Piotrkow-Lublin verdankt. Fß 185/7

Eine neue freireligiöse Gemeinde, die „Gemeinde der Liebe" (Agape), hat sich vor einigen Jahren in Polen gebildet und wirbt jetzt auch in Deutschland Anhänger. Sie lehnt Dogma, Sakramente und Liturgie ab und legt großen Wert auf Gewaltlosigkeit, Abstinenz, Vegetarismus. Die Andachtsversammlungen sind denen der Quäker nachgebildet.

Das Haupt der orthodoxen Kirche in Rußland, Metropolit Sergius, hat den Metropoliten Eulogius in Paris seines Amtes als westeuropäischen Exarchen entsetzt, weil er an den Bittgottesdiensten für die verfolgten Christen in Rußland teilgenommen habe, und als Nachfolger den Erzbischof Wladimir vorgeschlagen. Die Synode der russischen westeuropäischen Exarchie in Paris hat einstimmig dagegen Einspruch erhoben.

Die Synode der russischen orthodoxen Kirche beschloß, den Tag des hl. Wladimir (15. Juli) als nationalkirchlichen Feiertag zu begehen.

Der Allrussische Bund der Evangeliumschristen umfaßt 6000 Gemeinden und Gruppen und entläßt aus seinem Predigerseminar in Leningrad jährlich 70 junge Prediger: in 6 Jahren bisher 420. Von 1926—28 hat er 160 000 Bände von Bibeln, Neuen Testamenten, Gesangbüchern und anderer religiöser Literatur herausgegeben. Von der russischen Monatsschrift „Der Christ" sind vier Nummern von der Zensur zum Druck freigegeben, können aber aus Mangel an Papier nicht gedruckt werden. Eiche 3

Die mit Rom unierten griechisch-katholischen Kirchen zählen zusammen 7 733 300 Seelen in sechs Patriarchaten, 83 Diözesen und 6305 Gemeinden mit 7014 Kirchen, mit 35 Erzbischöfen, 47 Bischöfen, 8448 Priestern und 3147 Ordensleuten.

Die 112 276 Glieder der Adventistengemeinschaft in Amerika und Kanada opferten 1929 für die Ausbreitung

der Lehre in anderen Ländern fast 11½ Millionen Mark; in den letzten 10 Jahren kamen durchschnittlich auf den Kopf 101,34 Mark.

Eingewanderte Deutsche in Nordamerika 1928: 46 751, 1929 (neue Quote!): 26 569.

Seit 1. Juni erscheint in der amerikanischen presbyterianischen Kirche ein neues theologisches Monatsblatt Christianity to-day, Schriftleiter Dr. S. G. Craig.

In San Paolo in Brasilien erscheint seit Juli v. J. für die Protestanten unter den Portugiesen Brasiliens eine in ökumenischem Geiste geschriebene Zeitschrift Lucerna.

Bei den Religionskämpfen in Ost-Bengalen wurden vier Hindus und acht Mohammedaner getötet. Verwundete gab es 80 bis 100. FZ 526/8

Von Personen. Berufen: D. Albert Schweitzer in Lambarene zum Ordinarius für NT in Leipzig. Abgelehnt: Heidelberg von Professor D. Wilhelm Stählin in Münster. Habilitiert: Lic. Dr. Carl Schneider, Professor am Herderinstitut in Riga, für NT in Leipzig; Dr. Hans Engelland für systematische Theologie in Tübingen. Promoviert: Professor Lic. Wilhelm Michaelis in Bern und Professor Lic. Dr. Hermann Werdermann in Hannover zu DD. von Berlin; Studienrat Professor Eduard Becker in Darmstadt, Professor Dr. Karl Fezer in Tübingen, Präsident des Landeskirchenrats Schulin in Frankfurt, Oberkirchenrat Karl Wagner in Gießen; Pfarrer Otto Wissig in Bad Nauheim zu DD. von Gießen; Professor D. Viktor Schultze in Greifswald zum Dr. h. c. von der dortigen Philosophischen Fakultät. Gestorben: D. Graf von Seidlitz Sandreczki, Vorsitzender des Bekennerbundes in Schlesien. Für den Reichstag ist Spitzenkandidat der Deutschnationalen Volkspartei in Oberbayern Pfarrer Lic. Gottfried Traub. ESt

Verschiedenes

Risum teneatis, amici? Es ist nicht überflüssig zu bemerken, daß das Fragezeichen keinen Druckfehler bedeutet. So steht es bei Horaz. „Könnt ihr, Freunde, euch des Lachens erwehren?" Zu Sp. 793 Z. 25 f.

Zur Fakultätensache möchten wir doch heute schon erinnern an den Vortrag, den vor nahezu 50 Jahren D. Erich Haupt auf der Berliner Pastoral-Konferenz gehalten hat über „Die Kirche und die Freiheit der theologischen Fakultäten" (erschienen unter dem Titel „Die Kirche und die theologische Lehrfreiheit" Kiel 1881). Er plädiert dort dafür: „daß die Kirche sich ihrerseits von der formalen Mitwirkung bei Besetzung der Professuren zurückhält." In nächster Nummer mehr davon. Heute sei nur darauf noch nachdrücklich hingewiesen, daß auch D. Kübel als die „würdigste und ersprießlichste Form der kirchlichen Mitwirkung" die anerkennt, für welche wir eintreten. Ja warum in aller Welt bevorzugt man sie dann nicht? Welche Gründe hat man dafür? Ich meine „Gründe", nicht Ursachen. Es handelt sich um einen Staatsvertrag „auf ewige Zeiten", nicht um ein Gesetz. Und da will man eine solche Sache aus ganz vergänglichen Motiven übereilen?

Valentin Bulgakow, einst Tolstois, Privatsekretär gedenkt vom 15. Oktober bis 5. Dezember eine Vortragsreise durch Deutschland zu machen. Näheres durch die Geschäftsstelle: Verlag Neu-Sonnefelder Jugend, Heppenheim a. d. Bergstraße. R

Versammlungskalender

25.—30. August Theologischer und psychologischer Ferienkursus Genf
7.—12. September Reformierter Weltbund Wuppertal-Elberfeld
8.—27. September Laienführerkursus Comeniushaus Spandau
14.—18. September Gustav Adolf-Verein Stuttgart
17.—21. September Evangelischer Bund Coburg
22.—25. September Lutherisches Einigungswerk Augsburg
28. September—1. Oktober Evangelischer Akademikertag Braunschweig
28. September—2. Oktober Ostasienmission (AEPMO) Heidelberg
29. September Freunde der Christlichen Welt Basel
2.—4. Oktober Bund für Gegenwartchristentum Augustusburg
4. Oktober Gesellschaft für Kirchengeschichte Breslau
5.—8. Oktober Theologentag Breslau
6.—11. Oktober Freizeit für Organisten, Chorleiter, Pfarrer. Evangelische Schule für Volksmusik Spandau
13.—17. Oktober Missionswoche Herrnhut
27.—29. Oktober Lehrgang Evangelische Jugendführung Göttingen

Verantwortlich: Prof. D. Martin Rade, Marburg a. L.

Protestantenblatt, Hutten-Verlag G. m. b. H., Görlitz
Herausgeber W. Schubring, E. Pfalzgraf und Hennecke
Inhalt Nr. 32: Der rechte Herzenstakt. Gedanken zur Religion in der Gegenwart II (Vogel). Evangelium und Eigentum, Arbeitskraft und Kirche (Ihmel). Kirche und Mission II (Rosenkranz). Altes und Neues (Politische Predigten). Von gestern und heute (Harnack-Nachrufe, Wahlreform u. a.).

Das Pfarramt der
Deutschen Gemeinde in Helsingfors, (Finnland), Bernhardstr. 4
eingegliedert in die luth. Kirche Finnlands, ist sofort zu besetzen. Gehalt 60000 finnische Mark, dreimalige Alterszulage je 5000 f. M. Freie Wohnung, Heizung und Beleuchtung. Einige Religionsstunden an der höheren deutschen Schule. Ausführliche Bewerbungen mit Bild an Pfarrer F. Israel.

Theolog. Arbeitsgemeinschaft in Bad Schwalbach (Taunus)
Hotel Alleesaal
Beginn: 2. September 1930, nachmittags 3¼ Uhr
Schluß: 4. September 1930, vormittags 12 Uhr.
Vorträge: Prof. D. Wilh. Schmidt-Münster: „Das Dogma und die Kirche des Glaubens". — Prof. D. Freiherr von Soden-Marburg: „Das Problem Dogma und Lehre in der verfaßten Kirche".
Preis für Wohnen und Verpflegung: 6 Mk. pro Tag.
Kursuskosten: 6 Mk., für Mann und Frau zusammen 10 Mk.
Zur Teilnahme ladet ein:
die Theologische Arbeitsgemeinschaft,
v. Bernus-Wiesbaden, Lic. th. Fresenius-Frankfurt, J. Rumpf-Wiesbaden.
Anmeldungen erbeten an Pfarrer Rumpf, Wiesbaden, Luisenplatz 8.

Staatlich anerkannte Wohlfahrtsschule
in Verbindung mit der
kirchlich anerkannten Pfarrgehilfinnenschule
des
Hessischen Diakonievereins E. V.
Darmstadt.
Semesterbeginn 15. Oktober 1930. Wohnung und Verpflegung in der Schule möglich. Auskunft und Prospekte durch die Leitung der Wohlfahrtsschule, Darmstadt, Freiligrathstraße 8.

Augustana und Seelsorge

stehen in einem inneren Zusammenhang, auf den man bei Gelegenheit der großen Feiern in Augsburg mehrfach nachdrücklich hingewiesen hat. So möchte es innerlich begründet sein, wenn die bekannte Zeitschrift für das praktische Amt, die „Pastoralblätter" (Verlag C. L. Ungelenk, Dresden-A. 24), im Schlußheft ihres laufenden Jahrgangs (September) gleichzeitig zwei große Aufsatzreihen zum Abschluß bringt, die den Leserkreis schon seit Monaten beschäftigt haben. Die eine, die unter der Überschrift „Das lebendige Bekenntnis" der Durcharbeitung der Augustana gewidmet war, schließt mit dem Abdruck jener Rede, die D. Erich Stange am Abend des 25. Juni in Augsburg über das gleiche Thema gehalten hat. Zu der Aufsatzreihe „Die Erneuerung der Seelsorge" erscheint abschließend eine „Rückschau", die eine Art Schlüssel zu den dreizehn vorangehenden Aufsätzen dieser Reihe gibt und einen eigenartigen Versuch macht, die Durcharbeitung derartiger Zeitschriftenaufsätze für das praktische Amt fruchtbar zu gestalten.

Ca. 5000 neue Kaffeesäcke
aus starkem Handtuchstoff, weiß mit rotem Rand, **ganz billig**, ungenäht und ohne jeden Aufdruck. Aus jedem Kaffeesack können zwei gute brauchbare **Handtücher** geschnitten werden.
Preis pro Sack 68 Pfg.
(1 Sack = 2 Handtücher).
Direkt an Private ohne jeden verteuernden Zwischenhandel. Lieferung von 30 Sack an per Nachnahme franko. Geld zurück bei Nichtgefallen.
Clemens Heile, Bremen,
Fedelhören 38.
Lieferung nicht unter 10 Säcken.

Urspringschule
Kloster Urspring bei Schelklingen (Schwäb. Alb) 550 ü. M.
Neugegr. evang. Landerziehungsheim für Knaben und Mädchen, Sexta bis Abitur, Reform-Realgymnasium und Oberrealschule.
Man verlange das Werbeheft.
Der Leiter: Dr. **Bernhard Hell.**

Für 1) geprüfte **Volksschullehrerin**, Abiturientin, auch im Haushalt tüchtig u. willig, 2) 22jähr. **Feinmechaniker**, der keine Arbeit scheut, **sucht Stelle**
Pfr. **Rösler**, Schöckingen (Württ.).

Subskribent auf vollkommen neue R. G. G. gesucht. Anschrift:
Fritz Füß, Landau/Pfalz
Birnbaumstraße 3.

Monatlich zwei Nummern — Im Inland vierteljährlich zu beziehen durch alle Postämter, im Ausland vierteljährlich nur durch Kreuzband vom Verlag unmittelbar — Halte-gebühr im Inland vierteljährlich fünf Mark, im Auslande fünf Mark plus Porto nach dem jeweiligen Posttarif. Einzelpreis der Nummer 90 Pf. — Anzeigengebühr: die viergespaltene Millimeterzeile 20 Pf., bei sogenannten kleinen Anzeigen (z. B. Stellungsgesuchen) 15 Pf. Größere Anzeigen nach Tarif. — Postscheckkonto Erfurt 23182. Für Schweizer Bezieher: Postscheck Zürich Nr. VIII 12 267 — Leopold Klotz Verlag, Gotha

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Die nächste Nummer der Christlichen Welt erscheint am 6. September

Dieser Nummer liegt das **Programm des 3. deutschen Theologentages** bei, ferner ein Prospekt der **Tiku Handels-G. m. b. H., Altona.** Um Beachtung wird gebeten.